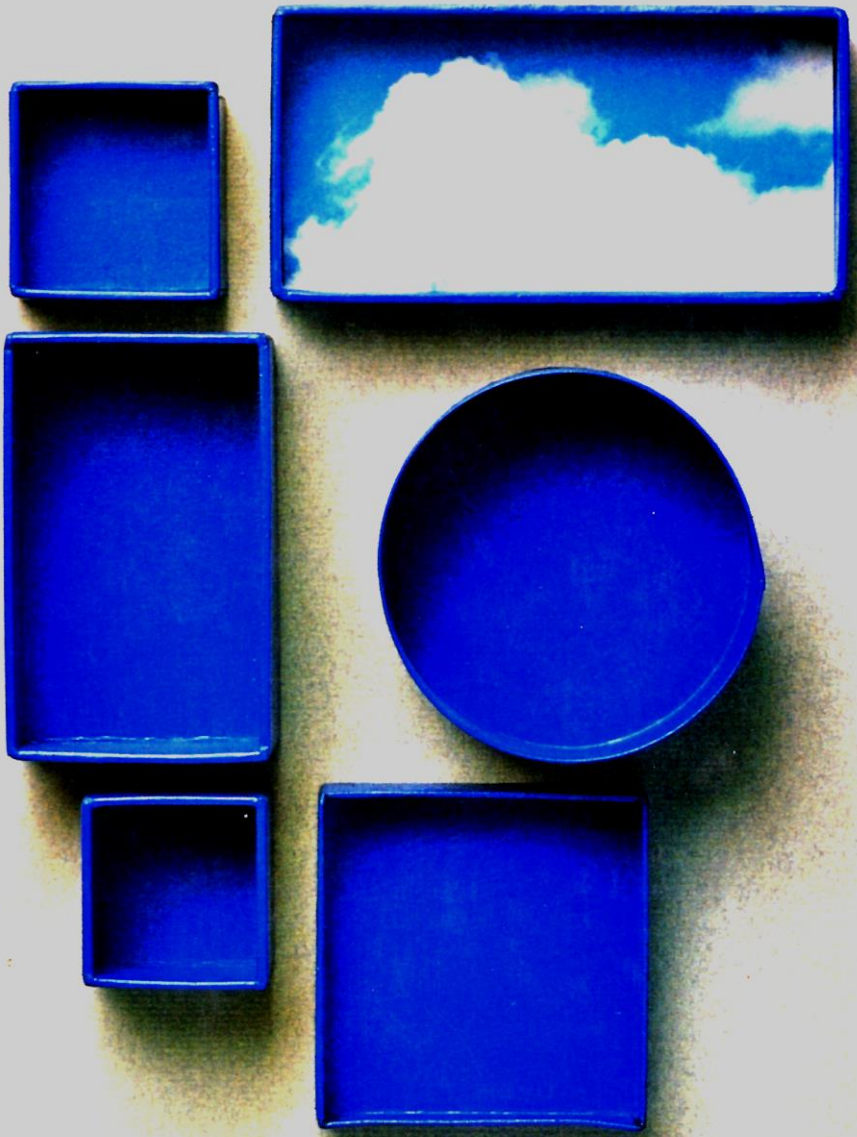
Peter Singer (ed.)

Compendio de Ética



Alianza Diccionarios

Alianza Diccionarios

Compendio de Ética

Compendio de Ética

Editado por
Peter Singer

Versión española de :
Jorge Vigil Rubio y
Margarita Vigil
(caps. 26, 27, 28 y 43)

Alianza Editorial

Título original: *A Companion to Ethics*

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el art. 534-bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeren o plagiaren, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte, sin la preceptiva autorización.

© Basil Blackwell Ltd. 1991, 1993
Editorial Organization © Peter Singer 1991, 1993
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1995
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15, 28027 Madrid; Teléf. 741 66 00
ISBN: 84-206-5249-0
Depósito Legal: M: 5314-1995
Fotocomposición e impresión: EFCA, S. A.
Parque Industrial «Las Monjas». Torrejón de Ardoz - 28850 MADRID
Printed in Spain

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES

QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson

COPIA PRIVADA

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
Referencia libro: 580

ÍNDICE

Agradecimientos 17

Colaboradores 19

Introducción 25
PETER SINGER

PRIMERA PARTE: LAS RAÍCES

1. **El origen de la ética** 29
MARY MIDGLEY
¿De dónde surge la ética? ¿Es una invención humana, o bien algo que debemos a nuestros ancestros pre-humanos? Hemos de dejar a un lado algunos mitos que siguen oscureciendo nuestra reflexión sobre estas cuestiones: el mito de que la sociedad es un constructo artificial y el mito de la naturaleza feroz. Podremos considerar entonces lo que sabemos sobre la vida social de otros animales, especialmente otros mamíferos, y encontrar de esta forma pistas sobre el origen de la ética humana.

2. **La ética de las sociedades pequeñas** 43
GEORGE SILBERBAUER
El hombre primitivo vivía en pequeños grupos nómadas. El examen de los sistemas éticos de las pequeñas sociedades actuales, como los bosquimanos del desierto de Kalahari, nos ayuda a comprender los elementos de los sistemas éticos aptos para

las sociedades que viven de este modo. Los relatos de la antropología pueden ayudarnos a comprender por qué y en qué medida algunos valores y principios éticos son universales, o casi, entre los seres humanos, mientras que otros conocen una gran variación.

3. **La ética de la antigüedad** 63
GERALD A. LAURIE
Los primeros documentos de contenido ético que han llegado hasta nosotros fueron escritos por los habitantes de Mesopotamia, hace unos cinco mil años. Estos escritos arrojan luz sobre la formación inicial de la ética de los primeros asentamientos sociales. Otros escritos éticos tempranos muestran la naturaleza de la ética del antiguo Egipto y la primitiva civilización hebrea.

SEGUNDA PARTE: LAS GRANDES TRADICIONES ÉTICAS

Hay muchas tradiciones éticas diferentes. Los ensayos de esta parte presentan algunas de las principales: la india, la budista, la china, la judía, la cristiana y la islámica (la ética filosófica occidental —diferenciada de la ética cristiana— se presenta en la tercera parte). Una gran parte de la población del mundo se guía por estas tradiciones éticas, que constituyen sistemas éticos vivos. Respecto a cada una de estas tradiciones, estos ensayos ofrecen la respuesta a cuestiones como éstas: ¿cómo surgió esta tradición?; ¿cuál es su característica distintiva? cómo responde a interrogantes básicos como éstos: ¿de dónde surge la ética?; ¿cómo puedo conocer lo correcto?; ¿cuál es el criterio último de la acción correcta?, ¿por qué debo hacer lo correcto? Estos ensayos también indican lo que comparte cada tradición con otras tradiciones éticas, en especial con la ética occidental actual.

4. **La ética india** 81
PURUṢOTTAMA BILIMORIA

5. **La ética budista** 101
PADMASIRI DE SILVA

6. **La ética china clásica** 115
CHAD HANSEN

7. **La ética judía** 133
MENACHEM KELLNER

8. **La ética cristiana** 145
RONALD PRESTON

9. **La ética islámica** 165
AZIM NANJI

TERCERA PARTE: BREVE HISTORIA DE LA ÉTICA FILOSÓFICA OCCIDENTAL

La posición dominante de la civilización occidental actual significa que la tradición ética del pensamiento filosófico occidental ejerce una fuerte influencia sobre los debates éticos actuales. Los tres artículos que siguen abarcan la historia de la ética filosófica occidental desde la antigua Grecia hasta la actualidad.

10. **La ética de la antigua Grecia** 183
CHRISTOPHER ROWE

11. **La ética medieval y renacentista** 199
JOHN HALDANE

12. **La filosofía moral moderna** 217
J. B. SCHNEEWIND

CUARTA PARTE: ¿CÓMO DEBO VIVIR?

Los artículos de esta parte examinan las teorías éticas que intentan responder a cuestiones prácticas fundamentales de la ética: ¿qué debo hacer?; ¿cómo debo vivir? Estas teorías constituyen la parte más abstracta de lo que se conoce como ética normativa —es decir, la parte de la ética relativa a la orientación de la conducta.

13. **El derecho natural** 235
STEPHEN BUCKLE
Una respuesta antigua a la pregunta «¿cómo debo vivir?» es: «de acuerdo con la naturaleza humana». Este ensayo, al rastrear los cambios de significado de esta respuesta desde las épocas

griega y romana, proporciona la base de muchas teorías éticas posteriores. Al mismo tiempo, indica algunos problemas de los intentos posteriores por apelar al derecho natural para argumentar que son incorrectos determinados tipos de conducta (por ejemplo, el uso de medidas anticonceptivas).

14. **La ética kantiana** 253
ONORA O'NEILL
Muchos teóricos éticos modernos apelan a ideas que tienen su origen en los escritos éticos de Kant. La tesis de Kant de que todos los seres racionales deben obedecer un «imperativo categórico» derivado de una ley universal de razón ha tenido mucha aceptación, pero también ha sido muy criticada. Aquí se explica la posición de Kant, considerándose también las críticas más comunes a ésta.

15. **La tradición del contrato social** 267
WILL KYMLICKA
¿Puede considerarse la moralidad como un acuerdo implícito con nuestros congéneres para conseguir los beneficios de la cooperación social? Esta tesis, que inicialmente parece atractiva, debe hacer frente a varias objeciones: los intentos para afrontar estas objeciones se han plasmado en las modernas variantes diferenciadas de la idea de contrato social formulada en los siglos XVII y XVIII.

16. **El egoísmo** 281
KURT BAIER
El egoísmo nos insta a vivir de manera que procuremos siempre el interés propio. Los egoístas psicológicos piensan que apenas hay que propugnar esta actitud, pues de cualquier manera la seguimos. Otros egoístas por razones filosóficas defienden el logro del propio interés como una forma de vida racional e incluso ética. A pesar de las dudas sobre si es correcto calificar de teoría ética al egoísmo, éste constituye un desafío a la cuestión práctica fundamental de cómo hemos de vivir.

17. **La deontología contemporánea** 291
NANCY (ANN) DAVIS
Las teorías éticas deontológicas nos dicen que los aspectos más importantes de cómo hemos de vivir están regidos por reglas morales que no hay que infringir, aun cuando su incumpli-

miento pueda tener mejores consecuencias. Para valorar esta perspectiva hemos de comprender cómo enmarcar las normas y qué actos se consideran una violación de éstas. La indagación de estas cuestiones hace necesario distinguir entre intención y previsión, y plantea dudas sobre la coherencia de la noción común de obediencia a una norma.

18. **Una ética de los deberes *prima facie*** 309
JONATHAN DANCY
Una ética de los deberes *prima facie* se basa en la idea característica de lo que significa tener un deber. En circunstancias particulares, los deberes *prima facie* generan otros deberes. Así evitan algunas de las consecuencias más severas de una ética deontológica más rígida; pero encuentran otras objeciones.

19. **El consecuencialismo** 323
PHILIP PETTIT
El utilitarismo es una muestra de teoría consecuencialista: nos dice que debemos hacer siempre aquello que tenga mejores consecuencias. En el caso del utilitarismo clásico, se entiende por «mejores consecuencias» el mayor aumento posible del placer sobre el dolor; pero otras teorías pueden compartir la tesis de que debemos hacer lo que tenga mejores consecuencias disintiendo de la tesis utilitarista clásica de que el placer es el único bien intrínseco, y el dolor el único mal intrínseco. Este artículo agudiza la distinción entre estas teorías consecuencialistas y sus rivales no consecuencialistas, hallando más convincente el enfoque consecuencialista.

20. **La utilidad y el bien** 337
ROBERT E. GOODIN
¿Qué cosas son buenas en sí? Obviamente, las teorías consecuencialistas tienen que responder a esta cuestión, pero también cualquier ética que defienda hacer el bien en determinadas condiciones. El utilitarismo clásico sugiere que sólo el placer es bueno en sí; pero las versiones posteriores del utilitarismo han sugerido respuestas diferentes, quizás más convincentes. Por ello, frente al ensayo anterior, este ensayo se centra, más que en la estructura, en el contenido de las teorías consecuencialistas, así como de cualquier deber u obligación de promover el bien.

21. **La teoría de la virtud** 347
GREG PENCE

Quizás «¿qué debo hacer?» no es la pregunta correcta. En su lugar podríamos preguntarnos: «¿Qué tipo de persona debo ser?» La teoría de la virtud se centra en esta última pregunta, y en las virtudes que configuran el buen carácter. Sin embargo, ¿puede una teoría de la virtud sustituir a los enfoques éticos alternativos?

22. **Los derechos** 361
BRENDA ALMOND
Algunos afirman que la moralidad puede basarse en derechos; otros los consideran algo derivado de un principio o principios morales más fundamentales. Sea cual sea la posición que se adopte respecto a esta cuestión, muchos piensan que el imperativo de respetar los derechos de los demás ofrece al menos una respuesta parcial a la cuestión de cómo hemos de vivir.

QUINTA PARTE: APLICACIONES

La aplicación del razonamiento ético a cuestiones o ámbitos concretos de interés práctico —que a veces se denomina ética aplicada— es la contrapartida práctica de las teorías más abstractas examinadas en la Cuarta parte. En las dos últimas décadas, ha sido tan grande el desarrollo de la ética aplicada que es imposible abordarla aquí de forma sistemática. En su lugar, esta parte consta de artículos sobre cuestiones concretas seleccionadas en razón de la importancia práctica de la cuestión, y de la medida en que es susceptible de un razonamiento ético (el razonamiento ético poco puede hacer por resolver una cuestión si las partes coinciden en todas las cuestiones de valor y sólo difieren en su perspectiva acerca de los hechos). Los títulos de los artículos indican tan claramente su objeto que no es necesaria ninguna presentación adicional.

23. **La pobreza en el mundo** 377
NIGEL DOWER

24. **La ética ambiental** 391
ROBERT ELLIOT

25. **La eutanasia** 405
HELGA KUHSE

26. **El aborto** 417
MARY ANNE WARREN

27. **La sexualidad** 433
RAYMOND A. BELLIOTTI

28. **Las relaciones personales** 449
HUGH LAFOLLETTE

29. **Igualdad, discriminación y trato preferente** 457
BERNARD R. BOXILL

30. **Los animales** 469
LORI GRUEN

31. **La ética de los negocios** 483
ROBERT C. SOLOMON

32. **Crimen y castigo** 499
C. L. TEN

33. **La política y el problema de las manos sucias** 507
C. A. J. COADY

34. **Guerra y paz** 521
JEFF MCMAHAN

SEXTA PARTE: LA NATURALEZA DE LA ÉTICA

A pesar de las muchas teorías éticas formuladas al objeto de guiar nuestra conducta y del considerable número de escritos sobre la aplicación de estas teorías a cuestiones prácticas, hay incertidumbre sobre qué estamos haciendo exactamente —y tenemos derecho a hacer— cuando formulamos juicios éticos o realizamos una argumentación ética. ¿Estamos intentando determinar los hechos, como podría hacer un científico, o bien simplemente expresando nuestros sentimientos, o quizás los sentimientos del conjunto de nuestra sociedad? ¿En qué sentido —si acaso en alguno— pueden ser verdaderos o falsos los juicios morales? El estudio de estas cuestiones ha dado lugar al desarrollo de teorías que difieren de las teorías normativas exa-

minadas en la Cuarta parte en que no pretenden guiar nuestra conducta. No son tanto teorías *de* la ética como teorías *sobre* la ética. Por esta razón, esta rama de la filosofía moral se conoce como metaética, término que sugiere que no estamos inmersos en la ética sino que la examinamos en conjunto, considerando qué es exactamente, qué normas argumentales pueden aplicársele, de qué modo es posible que los juicios éticos sean verdaderos o falsos y cuál puede ser —si acaso es posible— su fundamentación.

35. **El realismo** 539
MICHAEL SMITH
El realismo moral es la perspectiva según la cual, en cierto sentido, existe una realidad moral objetiva; de este modo, el realismo afirma que la moralidad es objetiva. Sin embargo, también parece innegable que la moralidad nos da razones para actuar. Pero la concepción estándar de la psicología humana sugiere que para tener una razón para actuar hemos de tener un deseo; y los deseos parecen ser subjetivos, por cuanto lo que una persona desea puede ser muy diferente a lo que desea otra. El tema de este artículo es esta dificultad del realismo.

36. **El intuicionismo** 555
JONATHAN DANCY
El intuicionismo afirma que las proposiciones relativas a la moralidad pueden ser objetivamente verdaderas o falsas, y que podemos llegar a conocer qué principios morales son correctos de una manera especial, mediante una suerte de intuición o conocimiento directo de sus propiedades morales.

37. **El naturalismo** 567
CHARLES R. PIGDEN
Al igual que los intuicionistas, los naturalistas creen que los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos, y pueden ser conocidos; pero, al contrario que los intuicionistas, no creen que existan hechos o propiedades morales especiales, cognoscibles por intuición. En cambio, creen que la bondad o corrección puede identificarse con —o reducirse a— otra propiedad (quizás la felicidad o la voluntad de Dios, por poner dos ejemplos muy diferentes). Cuando defienden sus perspectivas, los naturalistas deben tener en cuenta la objeción de que deducir valores a partir de hechos constituye una falacia (la falacia naturalista).

38. **El subjetivismo** 581
JAMES RACHELS
Existe la creencia generalizada —aunque a menudo irreflexiva— de que la moralidad es «subjetiva». Mucha gente entiende con esto que cualquier opinión moral es tan buena como cualquier otra. Los filósofos aplican el término «subjetivismo» a diversas teorías éticas que niegan que la indagación moral puede alcanzar verdades objetivas. Este ensayo examina tanto el subjetivismo popular como las teorías filosóficas a las que a menudo se aplica este término.

39. **El relativismo** 593
DAVID WONG
El relativismo metaético es la concepción según la cual en cuestiones morales no existen verdades universales; de acuerdo con esta perspectiva, la moralidad es más bien algo relativo a la sociedad o cultura particular de cada cual. Este ensayo defiende una versión moderada de esta posición. También examina la que muchos consideran una implicación de esta posición, a saber el relativismo normativo, la concepción según la cual no debemos formular juicios sobre —ni intentar modificar— los valores de personas de otras culturas.

40. **El prescriptivismo universal** 605
R. M. HARE
El prescriptivismo universal intenta evitar las conocidas objeciones a teorías «objetivistas» como el naturalismo y el intuicionismo; pero en contraste con las teorías «subjetivistas» asigna un destacado papel al razonamiento acerca de los juicios éticos. El resultado —se dice— es una forma de tomar decisiones morales que contienen elementos del pensamiento kantiano y utilitarista. Al contrario que las demás teorías metaéticas examinadas en esta Parte, el prescriptivismo universal tiene un origen relativamente reciente; en este ensayo lo presenta su creador y principal exponente.

41. **La moralidad y el desarrollo psicológico** 621
LAURENCE THOMAS
¿Existe un desarrollo moral, al igual que un desarrollo psicológico? Puede parecer que ésta no sea una interrogación sobre la naturaleza de la ética, pero la respuesta tiene una relevancia directa para cuestiones centrales sobre la naturaleza de la ética. Si

los seres humanos en general atraviesan etapas de desarrollo moral correspondientes a su desarrollo psicológico, y si puede demostrarse que estas etapas son las mismas para todos, esto sería prueba convincente de que la moralidad no es algo puramente subjetivo o relativo a la cultura.

42. **El método y la teoría moral** 637
DALE JAMIESON
El último ensayo de esta sección difiere de los restantes en que su tema no es la naturaleza de la ética sino la naturaleza de la teoría moral: es decir, de los tipos de teorías de la ética presentadas en la Cuarta parte de este libro. ¿Cómo podemos construir teorías semejantes, y razonar que una es mejor que otra? Se proponen y defienden dos modelos diferentes. También se examina el generalizado uso de ejemplos hipotéticos e imaginarios en la decisión entre teorías.

SÉPTIMA PARTE: DESAFÍO Y CRÍTICA

El subjetivismo y el relativismo, examinados en la Sexta parte, niegan que la ética tenga una validez objetiva y universal; pero éstos no son los únicos desafíos que han tenido que afrontar los defensores de la ética. Ha habido otros intentos, basados en posiciones filosóficas específicas, por demostrar que la moralidad no es más que el instrumento del grupo social dominante, o bien que es una ilusión, o que carece de sentido a falta de religión. Los artículos de esta Parte defienden algunos de estos desafíos.

43. **La idea de una ética femenina** 655
JEAN GRIMSHAW
¿Tiene la ética, o nuestra forma de entenderla actualmente, algo típicamente masculino? Algunas escritoras feministas actuales opinan que sí; pero ¿cómo sería una «ética femenina»? ¿Es realmente la ética algo susceptible de adoptar diversas formas en función del género?

44. **El significado de la evolución** 667
MICHAEL RUSE
La teoría darwiniana de la evolución nos dice que debemos nuestra existencia a millones de años de evolución, en la que

sobrevivieron los organismos que dejaron más descendientes, y los demás perecieron. ¿Se puede reconciliar la ética con un proceso semejante? ¿Implica la evolución que nuestra moralidad debería permitir el ocaso de los débiles? ¿O bien, de forma más drástica, que debemos rechazar sin más la moralidad?

45. **Marx contra la moralidad** 681
ALLEN WOOD
Según Marx, la moralidad de una sociedad refleja su base económica, y sirve a los intereses de la clase dominante. Al mismo tiempo, Marx condenó el capitalismo en términos que sugieren valores defendidos de forma rotunda. ¿Es congruente Marx? Si no lo es, ¿qué tiene de válido el desafío marxiano a la moralidad?

46. **¿Cómo puede depender la ética de la religión?** 699
JONATHAN BERG
A menudo se afirma que no puede haber una moralidad sin Dios. Este ensayo examina las diferentes razones para sostener esta creencia, a saber: que el significado mismo de los términos «bueno» y «malo» deriva de la voluntad de Dios; que sólo mediante Dios podemos llegar a conocer qué es bueno, y que sólo la creencia en Dios puede motivarnos a obrar moralmente.

47. **Las implicaciones del determinismo** 711
ROBERT YOUNG
Todo el instrumental de la toma de decisiones morales, el elogio y la censura, la recompensa y el castigo, parece basarse en el supuesto de que en circunstancias normales somos responsables de lo que libremente decidimos hacer. Los deterministas afirman que todo lo que sucede en el universo, incluida la conducta humana, tiene una explicación causal. Esto parece sugerir que no elegimos libremente hacer algo, lo cual a su vez parece implicar que no somos moralmente responsables de nada de lo que hacemos. ¿Son incompatibles la ética y el determinismo?

Epílogo 723
PETER SINGER

Índice analítico 727

AGRADECIMIENTOS

Debo expresar mi gratitud a muchas personas. En primer lugar, obviamente, a los colaboradores, no sólo por el tiempo que han dedicado a escribir sus artículos sino ante todo por su disposición a revisarlos en atención a mi criterio sobre la organización de la obra. Aunque menos obvio, debo también agradecimiento a Stephan Chambers, de Basil Blackwell, quien me convenció a preparar la obra; sin su iniciativa no habría llegado a realizarse. Alyn Shipton se encargó entonces del proceso de producción, y ha constituido una inestimable fuente de aliento y consejo. Richard Beatty se responsabilizó de la edición material con gran habilidad y una encomiable atención al detalle. Por último, Dale Jamieson y R.M. Hare me han servido de asesores editoriales informales en todas las etapas de desarrollo de la obra. Sin ellos habría sido más difícil la labor de edición, y sin duda de inferior calidad el producto final.

PETER SINGER
Diciembre de 1990

COLABORADORES

Brenda Almond es lectora en filosofía y educación de la Universidad de Hull. Es coeditora del *Journal of Applied Philosophy*. Ha publicado libros como *Moral concerns* y *The philosophical quest*.

Kurt Baier imparte la docencia en el Departamento de Filosofía de la Univesidad de Pittsburgh. Es autor del libro *The moral point of view*, y trabaja en el campo de la filosofía moral, política y del derecho.

Raymond A. Belliotti es catedrático de filosofía de la Universidad pública SUNY Fredonia, y también abogado. Ha publicado artículos sobre filosofía del derecho, filosofía política y ética en numerosas revistas.

Jonathan Berg es lector en filosofía de la Universidad de Haifa y trabaja principalmente en lógica filosófica y filosofía aplicada.

Puruṣottama Bilimoria enseña en la Escuela de Humanidades de la Universidad Deakin en Victoria, Australia. Es autor de *Sabdapramāṅa: Mundo y conocimiento*. Trabaja en los campos de filosofía india, ética, hermenéutica intercultural y filosofía de la religión, y edita una serie de libros sobre *El pensamiento indio*.

Bernard Boxill enseña en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. Es autor del libro *Blacks and social justice* y trabaja en el campo de la filosofía política.

Stephen Buckle es lector en filosofía en la Universidad La Trobe, Victoria, Australia. Es autor del libro *Natural law and the theory of property: Grotius to Hume*, y coeditor de *Embryo experimentation*.

C. A. J. Coady es catedrático Boyce Gibson de filosofía y Director del Centro de Filosofía y cuestiones públicas en la Universidad de Melbourne. Ha publicado muchos trabajos sobre epistemología, ética y filosofía política y tiene un interés particular por las cuestiones relacionadas con la violencia política.

Jonathan Dancy es lector en filosofía de la Universidad de Keele. Es autor de *An introduction to contemporary epistemology* y de *Berkeley: an Introduction*, así como de un libro sobre teoría moral, de próxima aparición.

Nancy Davis (que publica con el nombre de «Nancy» pero responde a «Ann») es Profesora asociada de filosofía y Asociada del Centro de Valores y Política Social de la Universidad de Colorado en Boulder. Sus intereses y publicaciones versan sobre todo acerca de filosofía moral, ética aplicada (incluida bioética) y metodología moral.

M. W. Padmasiri de Silva, antiguo Catedrático de filosofía de la Universidad de Peradeniya, Sri Lanka, enseña actualmente filosofía en la Universidad Nacional de Singapur. Entre sus publicaciones figuran las obras *Buddhist and freudian psychology. An introduction to buddhist psychology* y *Tangles and Webs*.

Nigel Dower enseña en el Departamento de filosofía de la Universidad de Aberdeen. Es autor de la obra *World poverty-challenge and response*, y editor de *Ethics and environmental responsability*, y está interesado por la ética de las relaciones internacionales.

Robert Elliot enseña en el Departamento de filosofía de la Universidad de Nueva Inglaterra, Armidale, Australia. Es coeditor de *Environmental Ethics: A collection of readings*, y ha publicado artículos sobre ética ambiental, metaética, filosofía de la educación y filosofía de la mente.

Robert Goodin es Catedrático asociado de filosofía en la Escuela de Investigación en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Australia. Es editor asociado de la revista *Ethics*, y autor de diversos libros sobre teoría política y ética aplicada, entre los que figura su obra reciente *No smoking: the ethical issues*.

Jean Grimshaw enseña en el Departamento de Humanidades del Politécnico de Bristol. Es autora de *Feminist philosophers: women's perspectives on philosophical traditions*, y trabaja en los campos de la filosofía, los estudios de la cultura y los estudios de la mujer.

Lori Gruen trabaja actualmente en un doctorado en filosofía en la Universidad de Colorado, Boulder, donde es miembro del Centro de Valores y Política Social. Es coautora de *Animal liberation: a graphic guide*; ha publicado artículos sobre cuestiones éticas relativas a las mujeres, los animales y el medio ambiente, y ha escrito sobre feminismo y ciencia.

John Haldane es lector en filosofía moral de la Universidad de St. Andrews, donde también es Director del Centro de Filosofía y Asuntos Públicos. Ha realizado numerosas publicaciones sobre muchas especialidades filosóficas.

Chad Hansen es Catedrático de filosofía de la Universidad de Vermont. Ha pasado varios años en Asia y habla cantonés, mandarín y japonés. Entre sus publicaciones figuran los libros *Language and logic in ancient China* y *Daoist theory of chinese thought*, así como numerosos artículos sobre filosofía china.

R. M. Hare es Catedrático de Investigación Superior de la Universidad de Florida y Catedrático emérito White de filosofía moral de la Universidad de Oxford. Entre sus libros figuran *The language of morals*, *Freedom and reason* y *Moral thinking*.

Dale Jamieson es Catedrático asociado y Director del Centro de Valores y Política Social de la Universidad de Colorado. Ha publicado muchos artículos sobre diversos ámbitos de la filosofía, y es coeditor de *Interpretation and explanation in the study of animal behavior*.

Menachem Kellner enseña en el Departamento de Historia y pensamiento judío de la Universidad de Haifa. Es editor de la obra *Contemporary jewish ethics*, traductor de los *Principles of faith* de Isaac Abravanel y autor de los libros *Dogma in medieval jewish thought*, *Maimonides on human perfection*, así como de ensayos sobre el pensamiento judío medieval y moderno.

Helga Kuhse es «Fellow senior» de investigación del Centro de Bioética Humana de la Universidad Monash. Es autora de los libros *The sanctity-of-life doctrine in medicine* y (con Peter Singer) de *Should the baby live?*

Will Kymlicka tiene una beca de Canada Research en la Universidad de Toronto. Es autor de las obras *Liberalism, community and culture* y *Contemporary political philosophy*.

Hugh LaFollette es Catedrático de filosofía de la Universidad estatal de East Tennessee. Ha publicado ensayos sobre ética y filosofía política y actualmente está concluyendo un libro titulado *Just good friends*.

Gerald A. Larue es Catedrático emérito de historia bíblica y arqueología, y profesor adjunto de gerontología de la Universidad de California del Sur en Los Angeles. Su publicación más reciente es *Ancient Myth and modern life*.

Jeff McMahan es Profesor asociado de filosofía de la Universidad de Illinois en Urbana. Actualmente trabaja en dos libros de próxima aparición, *The ethics of killing* y *The ethics of war and nuclear deterrence*.

Mary Midgley, anterior lectora senior en filosofía de la Universidad

de Newcastle on Tyne, es autora del libro *Beast and man, Wickedness* y de otros libros sobre problemas vinculados con la ética, la evolución y la cultura humana.

Azim Nanji es Profesor y Director del Departamento de religión de la Universidad de Florida. Está especializado en el estudio de la cultura y el pensamiento musulmán y es autor de diversos libros, capítulos y artículos sobre el Islam y temas similares. Sus publicaciones más recientes tratan de la ética y los valores musulmanes en contextos históricos y modernos.

Onora O'Neill enseña en el Departamento de filosofía de la Universidad de Essex. Es autora de *Faces of hunger* y de *Constructions of reason*, y trabaja sobre ética, filosofía política y sobre la filosofía de Immanuel Kant.

Gregory Pence tiene encargos docentes en la Facultades de Filosofía y Medicina de la Universidad de Alabama. Ha publicado la obra *Classic cases in medical ethics* y una presentación crítica de los trabajos sobre las virtudes.

Philip Pettit es titular de una Cátedra personal en la Escuela de Investigación de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Australia. Entre sus publicaciones recientes figura un libro titulado *Not just deserts: a republican theory of criminal justice,* del que es coautor con John Braithwaite.

Charles R. Pigden enseña en el Departamento de filosofía de la Universidad de Otago. Entre sus artículos figuran «Logic and the autonomy of ethics» y «Anscombe on "ought". Está interesado en la metaética, filosofía de la lógica y filosofía de la literatura.

Ronald Preston, antiguo teólogo del Canon de la Catedral de Manchester, es Profesor emérito de teología social y pastoral de la Universidad de Manchester. Entre sus libros figuran *Religion and the persistence of capitalism, Church and society in the late twentieth century* y *The future of christian ethics.*

James Rachels es Catedrático de filosofía de la Universidad de Alabama de Birmingham. Es autor de las obras *The end of life: euthanasia and morality* y *Created from animals: the moral implications of darwinism.*

Christopher Rowe es titular de una Cátedra personal en Filosofía antigua y griego en la Universidad de Bristol. Es autor de la obra *Plato* y de un comentario sobre el *Fedro* de Platón; su obra está centrada principalmente en Platón, y en la filosofía ética y política de Aristóteles.

Michael Ruse enseña en los Departamentos de Filosofía y Zoología de la Universidad de Guelph, Ontario. Su libro más reciente es *The darwinian paradigm: essays on its history, philosophy and religious implications.* En la actualidad está escribiendo un libro sobre el concepto de progreso en la biología evolutiva.

J. B. Schneewind, Director del Departamento de Filosofía de la Universidad John Hopkins, es autor de obras como *Sidgwick's Ethics and victorian moral philosophy* y editor de *Moral philosophy from Montaigne to Kant.*

George Silberbauer, antiguo Comisionado de Distrito y responsable de la Encuesta sobre los bosquimanos en Botswana, actualmente trabaja en el Departamento de antropología y sociología de la Universidad de Monash. Es autor del *Bushman Survey Report*, *Hunter and habitat in the Central Kalahari Desert* y de *Cazadores del desierto*, y trabaja en los ámbitos de prevención de catástrofes, socioecología y filosofía de la ciencia social.

Peter Singer es Catedrático de filosofía y Director del Centro de Bioética humana de la Universidad de Monash, Melbourne. Ha publicado libros como *Democracy and desobedience*, *Animal liberation*, *Practical ethics*, *The expanding circle*, *Marx*, *Hegel*, *The Reproduction revolution* (con Deane Wells) y de *Should the baby live?* (con Helga Kuhse). Con esta última es coeditor de la revista *Bioethics*, una publicación internacional de Basil Blackwell.

Michael Smith enseña en el Departamento de filosofía de la Universidad de Monash, y anteriormente ha enseñado en las Universidades de Oxford y Princeton. Es autor de la obra *The moral problem* (en prensa), así como de varios artículos sobre ética y psicología moral.

Robert C. Solomon es Catedrático de filosofía Quincy Lee Centennial de la Universidad de Texas en Austin. Es autor de varios libros sobre ética de los negocios, como *Above the bottom line*, *It's good business* y *Ethics and excelence.* También es autor de *The passions*, *In the spirit of Hegel*, *About love* y *A passion for justice.*

C. L. Ten es lector en filosofía en la Universidad de Monash. Es autor de las obras *Mill on liberty* y *Crime, guilt and punishment.*

Laurence Thomas enseña en los Departamentos de Filosofía y Ciencia política de la Universidad de Siracusa, y es autor del libro *Living morally: a psychology of moral character* (Temple University Press, 1979), así como de numerosos artículos sobre filosofía moral y social.

Mary Ann Warren enseña en el Departamento de filosofía de la Universidad estatal de San Francisco. Entre sus publicaciones figuran *The nature of woman: an Encyclopedia and guide to the literature* y *Gendercide: the implications of sex selection.*

David B. Wong enseña en el Departamento de filosofía de la Universidad de Brandeis. Es autor de *Moral relativity*, y trabaja en teoría ética, historia de la filosofía, ética comparada y filosofía china.

Allen Wood es Catedrático de filosofía de la Universidad de Cornell. Es autor de numerosos libros y artículos, principalmente relacionados con la historia de la filosofía alemana de los siglos XVIII y XIX, como *Kant's moral religion*, *Kant's rational theology*, *Karl Marx* y *Hegel ethical thought*.

Robert Young es miembro del Departamento de filosofía de la Universidad La Trobe, Melbourne. Sus publicaciones se han centrado en la filosofía de la religión, metafísica, ética, filosofía social y política.

INTRODUCCION

El título *Compendio de Ética* puede sugerir una obra compuesta por artículos breves, dispuestos por orden alfabético, que proporcionan información resumida acerca de las principales teorías, ideas y autores de la especialidad académica de la ética. Pero como revela una ojeada al índice del libro (que sigue a esta introducción), se trata de un libro diferente. La obra consta de 47 ensayos originales, que tratan acerca del origen de la ética, de las grandes tradiciones éticas, de las teorías sobre cómo debemos vivir, de la argumentación sobre cuestiones éticas específicas y de la naturaleza de la ética misma (de conformidad con el uso actual, en este libro se utiliza el término «ética» no sólo para designar el estudio de la moralidad —i.e., como sinónimo de «filosofía moral»— sino también para referirse al objeto de ese estudio, es decir, a la moralidad propiamente dicha).

He optado por organizar el libro de este modo porque considero esencial no tratar la ética como algo alejado, cuyo estudio sólo atañe a estudiosos enclaustrados en universidades. La ética versa sobre los valores, sobre el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto: no podemos evitar implicarnos en ella, pues todo lo que hacemos —y dejamos de hacer— siempre es posible objeto de evaluación ética. Cualquiera que piense en lo que debe hacer está implicado, consciente o inconscientemente, en la ética. Cuando empezamos a pensar más en serio sobre estas cuestiones, podemos empezar explorando nuestros propios valores subyacentes, pero también podemos adentrarnos por senderos ya trotados por muchos otros pensadores, de culturas diferentes, desde hace más de dos mil años. Para este viaje puede resultar útil disponer de una guía con información sobre el trayecto que vamos a recorrer, sobre cómo se trazó, sobre las principales encrucijadas en las que la gente ha ensayado rutas alternativas, y sobre las personas que lo recorrie-

ron antes que nosotros. Sin embargo, aún es más valioso el compendio que estimule nuestro propio pensamiento sobre la ruta que vamos a emprender y nos avise sobre las trampas y callejones sin salida que han impedido avanzar a otros.

Por todo ello, la mejor manera de utilizar este libro consiste en remitirse primero al Indice resumido, una especie de mapa del libro, con notas explicativas en los puntos en los que el mapa puede resultar poco claro para aquellos que no conocen ya el terreno. Así pues, en función de sus intereses, puede optar por comenzar al principio del libro y avanzar o bien leer ensayos concretos sobre los temas de su interés. Para encontrar algún tema no citado en el Índice resumido, consulte el Índice de materias, que tiene por objeto hacer más fácil la localización no sólo de conceptos o teorías específicas, por ejemplo, la justicia o el utilitarismo, sino también aspectos concretos de los temas. Así, en el término «matar» encontrará no una única referencia, sino también subentradas que le conducirán al examen de aspectos éticos del acto de matar en el budismo, el hinduismo y el jainismo; a la distinción entre matar y dejar morir; a la eutanasia y a matar en combate; al tratamiento del acto de matar por las teorías éticas consecuencialista, deontológica, utilitarista y basada en la virtud, y al acto de matar en las sociedades pequeñas. Además, encontrará referencias a la pena capital y al asesinato, que tienen entradas independientes en el Índice de materias. De este modo espero no haber alcanzado la meta de hacer un libro legible a costa de hacer menos útil el libro como obra de consulta.

La selección de un compendio es asunto personal; así es la selección de temas (y autores) de este *Compendio*. He intentado mantener un criterio amplio, incluyendo tradiciones sin duda diferentes a la mía, y solicitando contribuciones a autores con los que preveía estar en desacuerdo (y mis expectativas no se vieron defraudadas). Sin embargo, no puede existir una selección de temas o colaboradores totalmente objetiva e imparcial. Otro editor podría haber creado una obra muy diferente. Yo me he formado en una sociedad occidental anglófona, y en la tradición filosófica occidental; ni siquiera estaría capacitado para editar una obra que otorgase igual espacio a otras tradiciones. Aunque en esa tradición filosófica occidental nadie puede pretender ser inmune a las tendencias intelectuales, he intentado atender a las cuestiones intemporales del pensamiento ético occidental, antes que a las cuestiones actualmente de moda.

P.S.

Primera parte

LAS RAÍCES

1
EL ORIGEN DE LA ÉTICA

Mary Midgley

1. La búsqueda de justificación

¿De dónde proviene la ética? En esta interrogación se unen dos cuestiones muy diferentes, una sobre un hecho histórico y la otra sobre la autoridad. La inquietud que han suscitado ambas cuestiones ha influido en la configuración de muchos mitos tradicionales acerca del origen del universo. Estos mitos describen no sólo cómo comenzó la vida humana, sino también por qué es tan dura, tan penosa, tan confusa y cargada de conflictos. Los enfrentamientos y catástrofes primitivas que éstos narran tienen por objeto —quizás por objeto principal— explicar por qué los seres humanos han de someterse a normas que pueden frustrar sus deseos. Ambas cuestiones siguen siendo apremiantes, y en los últimos siglos numerosos teóricos se han esforzado por responderlas de forma más literal y sistemática.

Esta búsqueda no es sólo fruto de la curiosidad, ni sólo de la esperanza de demostrar que las normas son innecesarias, aunque estos dos motivos son a menudo muy fuertes. Quizás esta búsqueda deriva, ante todo, de conflictos en el seno de la propia ética o moralidad (para los fines tan generales de este artículo no voy a distinguir entre ambos términos). En cualquier cultura, los deberes aceptados entran a veces en conflicto, y son precisos principios más profundos y generales para arbitrar entre ellos. Se busca así la razón de las diferentes normas implicadas, y se intenta sopesar recíprocamente estas razones. A menudo esta búsqueda obliga a buscar, con carácter aún más amplio, un árbitro supremo —la razón de la moralidad sin más.

Ésta es la razón por la que resulta tan compleja nuestra pregunta inicial.

Preguntar de dónde proviene la ética no es como preguntar lo mismo acerca de los meteoritos. Es preguntar por qué actualmente hemos de obedecer sus normas (de hecho, las normas no agotan la moralidad, pero por el momento vamos a centrarnos en ellas, porque son a menudo el elemento donde surgen los conflictos). Para responder a esta cuestión es preciso imaginarse cómo habría sido la vida sin normas, e inevitablemente esto suscita interrogantes acerca del origen. La gente tiende a mirar hacia atrás, preguntándose si existió en alguna ocasión un estado «inocente» y libre de conflictos en el que se impusieron las normas, un estado en el que no se necesitaban normas, quizás porque nadie quiso nunca hacer nada malo. Y entonces se preguntan «¿cómo llegamos a perder esta condición pre-ética?; ¿podemos volver a ella?». En nuestra propia cultura, dos respuestas radicales a estas cuestiones han encontrado una amplia aceptación. La primera —que procede principalmente de los griegos y de Hobbes— explica la ética simplemente como un mecanismo de la prudencia egoísta; su mito de origen es el contrato social. Para esta concepción, el estado pre-ético es un estado de soledad y la catástrofe primitiva tuvo lugar cuando las personas comenzaron a reunirse. Tan pronto se reunieron, el conflicto fue inevitable y el estado de naturaleza fue entonces, según expresa Hobbes, «una guerra de todos contra todos» (Hobbes, 1651, Primera Parte, cap. 13, pág. 64) aun si, como insistió Rousseau, de hecho no habían sido hostiles unos con otros antes de chocar entre sí (Rousseau, 1762, págs. 188, 194; 1754, Primera Parte). La propia supervivencia, y más aún el orden social, sólo resultaron posibles mediante la formación de normas estipuladas mediante un trato a regañadientes (por supuesto este relato solía considerarse algo simbólico, y no una historia real). La otra explicación, la cristiana, explica la moralidad como nuestro intento necesario por sintonizar nuestra naturaleza imperfecta con la voluntad de Dios. Su mito de origen es la Caída del hombre, que ha generado esa imperfección de nuestra naturaleza, del modo descrito —una vez más simbólicamente— en el libro del Génesis.

En un mundo confuso, siempre se acepta de buen grado la simplicidad, por lo cual no resulta sorprendente la popularidad de estos dos relatos. Pero en realidad los relatos sencillos no pueden explicar hechos complejos, y ya ha quedado claro que ninguna de estas dos ambiciosas fórmulas puede responder a nuestros interrogantes. El relato cristiano, en vez de resolver el problema lo desplaza, pues aún tenemos que saber por qué hemos de obedecer a Dios. Por supuesto la doctrina cristiana ha dicho mucho sobre esto, pero lo que ha dicho es complejo y no puede mantener su atractiva simplicidad tan pronto como se plantea la cuestión relativa a la autoridad. No puedo examinar aquí con más detalle las muy importantes relaciones entre ética y religión (véase el artículo 46, «¿Cómo puede depender la ética de la religión?»). Lo importante es que esta respuesta cristiana no deduce simple-

mente de forma ingenua nuestra obligación de obedecer a Dios de su posición como ser omnipotente que nos ha creado —una deducción que no le conferiría autoridad moral. Si nos hubiese creado un ser malo para malos fines, no pensaríamos que tenemos el *deber* de obedecer a ese ser, dictase lo que dictase la prudencia. La idea de Dios no es simplemente la idea de un ser semejante, sino que cristaliza toda una masa de ideales y normas muy complejas subyacentes a las normas morales y que le dan su significado. Pero precisamente nos interrogamos por la autoridad de estos ideales y normas, con lo que la cuestión sigue abierta.

2. La seducción del egoísmo y el contrato social

La idea de que la ética es en realidad simplemente un contrato basado en la prudencia egoísta es efectivamente mucho más sencilla, pero por esa misma razón resulta excesivamente poco realista para explicar la verdadera complejidad de la ética. Puede ser que una sociedad de egoístas prudentes perfectamente congruentes, si existió alguna vez, inventase las instituciones de aseguramiento recíproco muy parecidas a muchas de las que encontramos en las sociedades humanas reales. Y sin duda es verdad que estos egoístas cuidadosos evitarían muchas de las atrocidades que cometen los seres humanos reales, porque la imprudencia e insensatez humanas aumentan constantemente y de forma considerable los malos efectos de nuestros vicios.

Pero esto no puede significar que la moralidad, tal y cual existe realmente por doquier, sólo deriva de este autointerés calculador. Son varias las razones por las cuales esto no es posible, pero sólo voy a citar dos (para la consideración más detallada de la cuestión véase el artículo 16, «El egoísmo»).

1) La primera se basa en un defecto obvio del ser humano. Las personas simplemente no son tan prudentes ni congruentes como implicaría esta narración. Incluso la misma moderada dosis de conducta deliberadamente decente que encontramos realmente en la vida humana no sería posible si se basase exclusivamente en estos rasgos.

2) La segunda es una gama igualmente conocida de buenas cualidades humanas. Es obvio que las personas que se esfuerzan por comportarse decentemente a menudo están animadas por una serie de motivos bastante diferentes, directamente derivados de la consideración de las exigencias de los demás. Actúan a partir del sentido de la justicia, por amistad, lealtad, compasión, gratitud, generosidad, simpatía, afecto familiar, etc. —unas cualidades que se reconocen y honran en la mayoría de las sociedades humanas. En ocasiones, los teóricos del egoísmo como Hobbes explican esto di-

ciendo que estos supuestos motivos no son reales, sino sólo nombres vacíos. Pero es difícil comprender cómo pudieron haberse inventado estos nombres, y ganar curso, por motivos inexistentes. Y aún resulta más intrigante cómo pudo haber pretendido alguien conseguir sentirse animado por ellos.

He citado de entrada esta explicación egoísta porque, a pesar de sus manifiestos defectos, en la actualidad tiene una gran influencia. Modernamente, es muy probable que cuando la gente se interroga por el origen de la ética utilice irreflexivamente este lenguaje. Por lo general plantean la interrogación al estilo de Hobbes, a saber: «¿Cómo llegó una sociedad original de egoístas a cargarse de normas que exigen la consideración de los demás?» A medida que avancemos resultarán más claras las paralizantes dificultades de que está plagada esta concepción.

3. Argumentos morales y fácticos

Se nos podría pedir que aceptásemos el individualismo extremo por razones estrictamente científicas, como un hallazgo fáctico, con lo que sería un fragmento de información sobre cómo están realmente constituidos los seres humanos. En la actualidad, la forma más habitual de esta argumentación se basa en la idea de evolución, de todas las especies, mediante la «supervivencia de los más aptos» en una competencia feroz entre individuos. Se afirma que ese proceso ha configurado a los individuos como átomos sociales aislados y totalmente egoístas. A menudo esta imagen se considera basada directamente en la evidencia, siendo —al contrario que todos los primitivos relatos acerca del origen— no un mito sino una explicación totalmente científica.

Deberíamos mostrarnos escépticos hacia esta pretensión. En la forma tosca que acabamos de citar, el mito pseudo-darwiniano contiene al menos tanto simbolismo emotivo de ideologías actuales y tanta propaganda en favor de ideales sociales limitados y contemporáneos como su antecesora, la narración del contrato social. También incorpora algunas pruebas y principios verdaderamente científicos, pero ignora y distorsiona mucho más de lo que utiliza. En particular, se aleja de la ciencia actual en dos cuestiones: primero, su noción de competencia fantasiosa e hiperdramatizada, y segundo, el extraño lugar predominante que otorga a nuestra propia especie en el proceso evolutivo.

1) Es esencial distinguir el simple hecho de tener que «competir» de los complejos motivos humanos que la ideología actual considera idóneos para los competidores. Puede decirse que dos organismos cualesquiera están «en competencia» si ambos necesitan o desean algo que no pueden ob-

tener simultáneamente. Pero no actúan competitivamente a menos que ambos lo sepan y respondan intentando deliberadamente derrotar al otro. Como la abrumadora mayoría de los organismos son vegetales, bacterias, etc., que no son siquiera conscientes, la posibilidad misma de una competencia deliberada y hostil es extremadamente rara en la naturaleza. Además, tanto a nivel consciente como inconsciente, todos los procesos vitales dependen de una base inmensa de cooperación armoniosa, necesaria para elaborar el sistema complejo en el que resulta posible el fenómeno mucho más raro de la competencia. La competencia existe realmente, pero es necesariamente limitada. Por ejemplo, los vegetales de un ecosistema particular existen normalmente en interdependencia tanto entre sí como con los animales que se los comen, y estos animales son igualmente interdependientes entre sí y con respecto a sus predadores. Si en realidad hubiese habido una «guerra de todos contra todos» natural, nunca hubiese llegado a formarse la biosfera. Por ello no es sorprendente que la vida consciente, que ha surgido en un contexto semejante, opere de hecho de forma mucho más cooperante que competitiva. Y cuando dentro de poco consideremos la motivación de los seres sociales, veremos claramente que las motivaciones de cooperación proporcionan la estructura principal de su conducta.

2) Muchas versiones populares del mito pseudo-darwiniano (aunque no todas) presentan el proceso evolutivo como una pirámide o escalera que existe con la finalidad de crear en su vértice al HOMBRE, y en ocasiones programada para seguir desarrollándolo hasta un lejano «punto omega» que glorificará más los ideales humanos contemporáneos de Occidente. Esta idea carece de base en la verdadera teoría biológica actual (Midgley, 1985). La biología actual describe de manera bastante diferente las formas de vida, unas formas que se difunden, según el modelo esbozado por Darwin en el *Origen de las especies*, a modo de arbustos, a partir de un origen común hasta llenar los nichos existentes, sin una especial dirección «ascendente». La imagen de la pirámide fue propuesta por J. B. Lamarck y desarrollada por Teilhard de Chardin y no pertenece a la ciencia moderna sino a la metafísica tradicional. Lo cual por supuesto no la refuta. Pero como las ideas de la naturaleza humana asociadas a ella se han considerado por lo general «científicas», esta cuestión tiene importancia para nuestra valoración de estas concepciones, y su relación con nuestros interrogantes acerca del origen de la ética.

4. Las fantasías dualistas

Estas cuestiones han empezado a parecer más difíciles desde que se aceptó de forma general que nuestra especie surgió de otras a las que clasifi-

camos de meros «animales». En nuestra cultura comúnmente se ha considerado la barrera de la especie también como el límite del ámbito moral, y se han construido doctrinas metafísicas para proteger este límite. Al contrario que los budistas, los cristianos han creído que sólo los seres humanos tienen alma, la sede de todas las facultades que honramos. Se consideró así degradante para nosotros cualquier insistencia en la relación entre nuestra especie y otras, lo que parecía sugerir que nuestra espiritualidad «realmente» sólo era un conjunto de reacciones animales. Esta idea de animalidad como principio foráneo ajeno al espíritu es muy antigua, y a menudo se ha utilizado para dramatizar los conflictos psicológicos como la lucha entre las virtudes y «la bestia interior». El alma humana se concibe entonces como un intruso aislado en el cosmos físico, un extraño lejos de su hogar.

Este dualismo tajante y sencillo fue importante para Platón y también para el pensamiento cristiano primitivo. Probablemente hoy tiene mucha menos influencia. Su actitud despectiva hacia los motivos naturales no ha superado la prueba del tiempo, y además su formulación teórica se enfrenta a enormes dificultades para explicar la relación entre el alma y el cuerpo. Sin embargo, parece seguir utilizándose el dualismo como marco de base para determinadas cuestiones, en especial nuestras ideas acerca de los demás animales. Frente a Platón, Aristóteles propuso una metafísica mucho menos divisoria y más reconciliatoria para reunir los diversos aspectos tanto de la individualidad humana como del mundo exterior. Santo Tomás siguió este camino, y el pensamiento reciente ha seguido en general por él. Pero este enfoque más monista ha encontrado grandes dificultades para concebir cómo pudieron desarrollarse realmente los seres humanos a partir de animales no humanos. El problema era que estos animales se concebían como símbolos de fuerzas antihumanas, y en realidad a menudo como vicios encarnados (lobo, cerdo, cuervo). Hasta que se puso en cuestión esta idea, sólo parecían abiertas dos alternativas: o bien una concepción depresiva y devaluadora de los seres humanos como unos seres «no mejores que los demás animales» o bien una concepción puramente ultramundana de los hombres como espíritus insertados durante el proceso evolutivo en unos cuerpos apenas relacionados con ellos (véase Midgley, 1979, cap. 2).

Aquí surgen las dos sencillas ideas acerca del origen de la ética antes citadas. Según el modelo del contrato social todos los seres animados eran por igual egoístas, y los seres humanos sólo se distinguían en su inteligencia de cálculo: fueron meramente los primeros egoístas *ilustrados*. En cambio, según la concepción religiosa, la inserción del alma introdujo, de golpe, no sólo la inteligencia sino también una amplia gama de nuevas motivaciones, muchas de ellas altruistas. Para desazón de Darwin, su colaborador A. R. Wallace adoptó esta segunda concepción, afirmando que Dios debió de haber añadido el alma a cuerpos de primates incipientes por intervención mi-

lagrosa durante el curso de la evolución. Y en la actualidad, incluso pensadores no religiosos ensalzan las facultades humanas tratándolas como algo de especie totalmente diferente a las de los demás animales, de una forma que parece reclamar un origen diferente y no terrestre. Incluso en ocasiones se invocan con aparente seriedad relatos de ciencia ficción acerca de una derivación de algún lejano planeta, al objeto de cubrir esta supuesta necesidad.

5. Las ventajas de la etología

Sin embargo, hoy día podemos evitar ambas alternativas malas simplemente adoptando una concepción más realista y menos mítica de los animales no humanos. Finalmente en nuestra época se ha estudiado sistemáticamente su conducta, con lo que se ha divulgado considerablemente la compleja naturaleza de la vida social de muchos pájaros y mamíferos. En realidad mucha gente la conocía desde antiguo, aunque no utilizaron ese conocimiento al considerar a los animales como encarnaciones del mal. Así, hace dos siglos Kant escribió lo siguiente: «cuanto más nos relacionamos con los animales más los queremos, al constatar lo mucho que cuidan de sus crías. Entonces nos resulta difícil ser crueles imaginariamente incluso con un lobo».

Rasgos sociales como el cuidado parental, el aprovisionamiento de alimentos en cooperación y las atenciones recíprocas muestran claramente que, de hecho, estos seres no son egoístas brutos y excluyentes sino seres que han desarrollado las fuertes y especiales motivaciones necesarias para formar y mantener una sociedad sencilla. La limpieza recíproca, la eliminación mutua de parásitos y la protección mutua son conductas comunes entre los mamíferos sociales y los pájaros. Éstos no han creado estos hábitos utilizando aquellos poderes de cálculo egoísta prudencial que el relato del contrato social considera el mecanismo necesario para semejante hazaña, pues no los poseen. Los lobos, castores y grajillas así como otros animales sociales, incluidos nuestros familiares primates, no construyen sus sociedades mediante un cálculo voluntario a partir de un «estado de naturaleza» hobbesiano, de una guerra original de todos contra todos. Son capaces de vivir juntos, y en ocasiones de cooperar en señaladas tareas de caza, construcción, protección colectiva o similares, sencillamente porque tienen una disposición natural a amarse y confiar los unos en los otros.

Este afecto resulta evidente en la inequívoca sensación de desgracia de cualquier animal social, desde un caballo o un perro a un chimpancé, mantenido en aislamiento. Aun cuando a menudo éstos se ignoran mutuamente y en determinadas circunstancias compiten entre sí y se atacan, lo hacen so-

bre una base más amplia de aceptación amistosa. El cuidado solícito de las crías, que a veces llega a suponer la verdadera renuncia al alimento, está generalizado y a menudo lo comparten otros congéneres auxiliadores además de los padres (quizás puede considerarse el núcleo original de la moralidad). Algunos animales, en especial los elefantes, adoptan huérfanos. Es común la defensa de los débiles por los fuertes, y hay numerosos ejemplos confirmados de casos en los que los defensores han entregado su vida. En ocasiones se alimenta a los pájaros viejos y desvalidos y a menudo se observa una ayuda recíproca entre amigos. Actualmente todo esto no es una cuestión folclórica, sino de registros detallados, sistemáticos y bien investigados. Sin duda sobran razones para aceptar que en esta cuestión los seres humanos se parecen mucho a sus familiares más próximos (véase Konner, 1982, para la evidencia antropológica al respecto).

6. Dos objeciones

Antes de examinar el vínculo entre estas disposiciones naturales y la moralidad humana hemos de considerar dos posibles objeciones ideológicas contrarias a este enfoque. En primer lugar está la tesis conductista de que *los seres humanos carecen de disposiciones naturales*, y no son sino papel en blanco al nacer, y la réplica sociobiológica de que *existen realmente disposiciones sociales, pero todas ellas son en cierto sentido «egoístas»* (los lectores no interesados por estas ideologías pueden saltarse esta exposición).

1) Creo que la tesis conductista siempre fue una exageración obvia. La idea de un infante puramente pasivo y carente de motivaciones nunca tuvo sentido. Esta exageración tenía un impulso moral serio: a saber, rechazar ciertas ideas peligrosas sobre la naturaleza de estas tendencias innatas, ideas que se utilizaron para justificar instituciones como la guerra, el racismo y la esclavitud. Pero éstas eran *representaciones erróneas* e ideológicas de la herencia humana. Ha resultado mucho mejor atacarlas en su propio terreno, sin las incapacitantes dificultades que supone adoptar un relato tan poco convincente como el de la teoría del papel en blanco.

2) Por lo que respecta a la sociobiología, el problema es en realidad de terminología. Los sociobiólogos utilizan la palabra «egoísta» de forma bastante extraordinaria en el sentido, aproximadamente, de «promotor de los genes»; «con probabilidades de aumentar la supervivencia y difusión futura de los genes de un organismo». Lo que dicen es que los rasgos realmente transmitidos en la evolución deben ser los que desempeñen esta labor, lo cual es verdad. Sin embargo, al utilizar el lenguaje del «egoísmo» inevitablemente vinculan esta inocua idea con el mito pseudo-darwiniano egoísta

y aun poderoso, pues el término *egoísta* constituye totalmente una descripción de motivos —y no sólo de consecuencias— con el significado central negativo de alguien que *no* se preocupa de los demás. En ocasiones los sociobiólogos señalan que éste es un uso técnico del término, pero casi todos ellos se ven influidos por su significado normal y empiezan a predicar el egoísmo de forma tan fervorosa como Hobbes (véase Wilson, 1975, Midgley, 1979 —véase Wilson en el índice— y Midgley, 1985, cap. 14).

7. Sociabilidad, conflicto y los orígenes de la moralidad

Una vez dicho algo en respuesta a las objeciones a la idea de que los seres humanos tienen disposiciones sociales naturales, nos preguntamos a continuación ¿qué relación tienen estas disposiciones con la moralidad? Estas disposiciones no la constituyen, pero ciertamente aportan algo esencial para hacerla posible. ¿Proporcionan quizás, por así decirlo, la materia prima de la vida moral —las motivaciones generales que conducen hacia ella y la orientan más o menos— precisando además la labor de la inteligencia y en especial del lenguaje para organizarla, para darle forma? Darwin esbozó una sugerencia semejante, en un pasaje notable que utiliza ideas básicas de Aristóteles, Hume y Kant (Darwin, 1859, vol. I, Primera parte, cap. 3. Hasta la fecha se ha prestado poca atención a este pasaje al aceptarse de forma generalizada las versiones del ruidoso mito pseudo-darwiniano como el único enfoque evolutivo de la ética).

Según esta explicación, la relación de los motivos sociales naturales con la moralidad sería semejante a la de la curiosidad natural con la ciencia, o entre el asombro natural y la admiración del arte. Los afectos naturales no crean por sí solos normas; puede pensarse que, en realidad, en un estado inocente no serían necesarias las normas. Pero en nuestro imperfecto estado real, estos afectos a menudo chocan entre sí, o bien con otros motivos fuertes e importantes. En los animales no humanos, estos conflictos pueden zanjarse sencillamente mediante disposiciones naturales de segundo orden. Pero unos seres que reflexionamos tanto sobre nuestra vida y sobre la de los demás, como hacemos los humanos, tenemos que arbitrar de algún modo estos conflictos para obtener un sentido de la vida razonablemente coherente y continuo. Para ello establecemos prioridades entre diferentes metas, y esto significa aceptar principios o normas duraderas (por supuesto no está nada claro que los demás animales sociales sean totalmente irreflexivos, pues gran parte de nuestra propia reflexión es no verbal, pero no podemos examinar aquí su situación). (Sobre la muy compleja situación de los primates, véase Desmond, 1979.)

Darwin ilustró la diferencia entre la condición reflexiva y no reflexiva

en el caso de la golondrina, que puede abandonar a las crías que ha estado alimentando aplicadamente sin la menor duda aparente cuando emigra su bandada (Darwin, 1859, págs. 84, 91). Según señala Darwin, un ser bendecido o maldito con una memoria mucho mayor y una imaginación más activa no podría hacerlo sin un conflicto agonizante. Y existe una diferencia muy interesante entre los dos motivos implicados. Un impulso que es violento pero temporal —en este caso emigrar— se opone a un sentimiento habitual, mucho más débil en cualquier momento pero más fuerte por cuanto es mucho más persistente y está más profundamente arraigado en el carácter. Darwin pensó que las normas elegidas tenderían a arbitrar en favor de los motivos más leves pero más persistentes, porque su violación produciría más tarde un remordimiento mucho más duradero e inquietante.

Así pues, al indagar la especial fuerza que posee «la imperiosa palabra *debe*» (pág. 92) apuntó al choque entre estos afectos sociales y los motivos fuertes pero temporales que a menudo se oponen a ellos. Llegó así a la conclusión de que los seres inteligentes intentarían naturalmente crear normas que protegiesen la prioridad del primer grupo. Por ello consideró extraordinariamente probable que «un animal cualquiera, dotado de acusados instintos sociales, inevitablemente se formaría un sentido o conciencia moral tan pronto como sus facultades intelectuales se hubiesen desarrollado tan bien, o casi, como en el hombre» (pág. 72). Así pues, «los instintos sociales —el primer principio de la constitución moral del hombre— condujeron naturalmente, con la ayuda de facultades intelectuales activas y de los efectos del hábito, a la Regla de Oro, "no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti", que constituye el fundamento de la moralidad» (pág. 106).

8. El problema de la parcialidad

¿En qué medida es esto convincente? Por supuesto no podemos comprobar empíricamente la generalización de Darwin; no nos hemos comunicado lo suficientemente bien con ninguna especie no humana que reconozcamos suficientemente inteligente (por ejemplo, podría ser inmensamente útil que pudiésemos oír algo de las ballenas...). Simplemente hemos de comparar los casos. ¿En qué medida parecen aptos estos rasgos de otros animales sociales para aportar material que pudiese llegar a formar algo como la moralidad humana?

Algunos críticos los descartan por completo porque se dan episódicamente, y su incidencia está muy sesgada en favor de la parentela más cercana. Pero este mismo carácter episódico y este mismo sesgo hacia la paren-

tela subsisten en cierta medida (a menudo de forma muy poderosa) en toda la moralidad humana. Son muy fuertes en las pequeñas sociedades de cazadores-recolectores que parecen más próximas a la condición humana original. Las personas que han crecido en circunstancias semejantes por lo general están rodeadas —igual que lo están los lobos o chimpancés jóvenes— de otras que realmente *son* su parentela, con lo que la actitud normal que adoptan hacia quienes les rodean es, en diversos grados, una actitud que hace posible una preocupación y simpatía más amplias.

Pero es importante señalar que este sesgo no se extingue, que ni siquiera se vuelve acusadamente más débil, con el desarrollo de la civilización. En nuestra propia cultura está totalmente activo. Si unos padres modernos no prestasen más cuidado y afecto a sus propios hijos que a todos los demás, serían considerados monstruos. De forma bastante natural invertimos libremente nuestros recursos en satisfacer incluso las necesidades menores de nuestros familiares cercanos y amigos antes de considerar incluso las necesidades graves de los de fuera. Nos resulta normal que los padres gasten más dinero en juguetes para sus hijos de lo que dedican anualmente en ayudar a los necesitados. Cierto es que la sociedad humana dedica algunos recursos a los que están fuera, pero al hacerlo parte del mismo fuerte sesgo hacia la parentela que impera en las sociedades animales.

Esta misma consideración vale para otra objeción paralela que a menudo se opone a concebir a la sociabilidad animal como posible origen de la moralidad, a saber el sesgo hacia la reciprocidad. Cierto es que si estuviéramos tratando de egoístas calculadores, la mera devolución de beneficios a aquellos que anteriormente los habían otorgado podría no ser otra cosa que un trato prudente. Pero una vez más en todas las moralidades humanas existentes esta transacción se manifiesta de forma bastante diferente, no tanto como un seguro de futuro sino como un agradecimiento justo por la amabilidad mostrada en el pasado, y como algo que se sigue naturalmente del afecto asociado. No hay razones por las que esto no pueda ser igualmente cierto respecto a otros animales sociales.

Es verdad que estos sesgos restrictivos tienen que corregirse sistemáticamente —y gradualmente son corregidos— mediante el reconocimiento de obligaciones más amplias a medida que se desarrolla la moralidad humana (véase Singer, 1981). Sin embargo, esta ampliación es sin duda la aportación de la inteligencia humana, que gradualmente crea horizontes sociales más amplios al crear las instituciones. No es ni puede ser un sustituto de los propios afectos naturales originales. Es de esperar una cierta restricción de estos afectos, pues en la evolución han desempeñado la función esencial de hacer posible el aprovisionamiento esforzado y solícito de los más pequeños. Esto no se podría haber hecho efectivamente si todos los padres hubiesen cuidado tanto de cualquier bebé como cuidaron de los

propios. En este régimen fortuito e imparcial probablemente hubiesen sobrevivido pocos bebés afectuosos. Así, según señalan correctamente los sociobiólogos, las disposiciones altruistas hereditarias no se transmiten fácilmente a menos que hagan posible un aumento de la supervivencia de los propios descendientes del altruista, que comparten el gen que los originó. Pero cuando esto sucede, es posible que estos rasgos se desarrollen y difundan mediante la «selección del parentesco», de una forma que no parecía imaginable según el modelo más antiguo y tosco que sólo contemplaba la competencia por la supervivencia entre individuos.

9. ¿Es reversible la moralidad?

Así pues, si el carácter restrictivo de estas disposiciones no las descalifica como materia esencial para el desarrollo de la moralidad, ¿resulta convincente la imagen de Darwin? Sin duda tiene gran fuerza su idea de que lo que hace necesaria la moralidad es el conflicto —pues un estado armónico «inocente» no la necesitaría. Si esto es correcto, la idea de «amoralismo», es decir la propuesta de liberarse de la moralidad (Nietzsche, 1886, 1, sec. 32) supondría convertir de algún modo a todos en seres libres de conflicto. Pero si no se consigue esto necesitamos reglas de prioridad, no sólo porque hacen más fácil la sociedad, ni siquiera sólo para hacerla posible, sino también más profundamente para evitar la recaída individual en estados de desamparo y confusión plagada de conflicto. En cierto sentido éste es «el origen de la ética» y nuestra búsqueda no tiene que llevarnos más lejos.

Sin embargo puede parecer menos claro cuál es el tipo de prioridades que estas normas tienen que expresar. ¿Tiene Darwin razón al esperar que éstas favorezcan en conjunto los afectos sociales, y confirmen la Regla de Oro? ¿O bien éste es sólo un prejuicio cultural? ¿Podría encontrarse una moralidad que fuese la imagen invertida de la nuestra, y que tuviese nuestras virtudes como vicio y nuestros vicios como virtudes y que exigiese en general que hagamos a los demás lo que menos nos gustaría que nos hiciesen a nosotros (una idea a la que también Nietzsche en ocasiones quiso dar cabida)?

Por supuesto es verdad que las culturas varían enormemente, y desde la época de Darwin hemos cobrado mayor conciencia de esa variación. Pero los antropólogos, que prestaron un gran servicio al mundo al demostrar esa variabilidad, hoy día señalan que no debe exagerarse (Konner, 1982; Mead, 1956). Diferentes sociedades humanas tienen muchos elementos estructurales profundos en común. De no ser así, no sería posible la comprensión mutua, y apenas hubiese resultado posible la antropología. Entre estos elementos, el tipo de consideración y simpatía hacia los demás que se genera-

liza en la Regla de Oro desempeña un papel básico, y si nos preguntamos si puede existir una cultura sin esta actitud tendríamos verdaderas dificultades para imaginar cómo podría considerarse una cultura semejante. Ciertamente el mero terror mutuo de solitarios egoístas en coexistencia que invocó Hobbes para su contrato social nunca podría crear una cultura. Las normas, ideales, gustos y prioridades comunes que hacen posible una moralidad común se basan en goces y penas compartidos y todos requieren una simpatía activa. La moralidad no sólo necesita conflictos sino la disposición y la capacidad a buscar soluciones compartidas a éstos. Al igual que el lenguaje, parece ser algo que sólo pudo darse entre seres naturalmente sociales (para un examen más detallado de los elementos comunes de la cultura humana, véase el artículo 2, «La ética de las sociedades pequeñas»).

10. Conclusión

Esta presentación del origen de la ética pretende evitar, por una parte, las abstracciones no realistas y reduccionistas de las teorías egoístas, y por otra parte la jactancia irreal y moralizante que tiende a hacer que parezca incomprensible el origen de los seres humanos como especie terrenal de primates, y que desvincula la moralidad humana de todo lo característico de otros animales sociales. Siempre es falaz (la «falacia genética») identificar cualquier producto con su origen, por ejemplo decir «que en realidad la flor no es más que lodo organizado». La moralidad, que surge de este núcleo, es lo que es.

Bibliografía

Darwin, C.: *The Descent of Man* (1859), (Londres: Princeton University Press, 1981). Trad. esp.: *El origen del hombre,* Madrid, Espasa-Calpe, 1987.

Desmond, A.: *The Ape's Reflexion* (Londres: Blond and Briggs, 1979).

Hobbes, T.: *Leviathan* (Londres: 1651); Everyman edition (Londres: Dent and Dutton 1914). Trad. esp.: *Leviatán,* Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Kant, I.: *Lectures on Ethics;* trad. L. Infield (Londres: Methuen, 1930), p. 239. Trad. esp.: *Lecciones de ética,* Barcelona, Crítica 1988.

Konner, M.: *The Tangled Wing; Biological Constraints on the Human Spirit* (Londres: Heinemann, 1982).

Mead, M.: *New Lives for Old* (Londres: Gollancz, 1956).

Midgley, M., *Beast and Man, The Roots of Human Nature* (Harvester Press: Hassocks, 1979).

—: *Evolution As A Religion* (Londres y Nueva York: Methuen, 1985).

Nietzsche, F.: *Beyond Good and Evil* (1886); trad. R. J. Hollingdale (Harmonds-

worth: Penguin, Classics, 1973). Trad. esp.: *Más allá del bien y del mal,* Madrid, Alianza Editorial, 1972.

—: *On the Genealogy of Morals* (1887); trad. Walter Kaufman y R. J. Hollingdale (Nueva York: Vintage Books, 1969). Trad. esp.: *La genealogía de la moral,* Madrid, Alianza Editorial, 1972.

Rousseau, J.-J.: *The Social Contract* (1762) y *Dissertation on the Origin of Inequality* (1754); Everyman edition (Londres: Dent and Dutton, 1930). Trad. esp.: *El contrato social,* Madrid, Alianza Editorial, 1982; *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres,* Madrid, Alianza Editorial, 1982.

Singer, P.: *The Expanding Circle; Ethics and Sociobiology* (Oxford: Clarendon Press, 1981).

Wilson, E. O.: *Sociobiology, The New Synthesis* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985). Trad. esp.: *Sociobiología,* Barcelona, Omega, 1980.

Otras lecturas

Bellah, R. et al.: *Habits of the Heart; Middle America Observed* (Londres: Hutchinson, 1988). Trad. esp.: *Hábitos del corazón,* Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Kohn, A.: *No Contest; The Case Against Competition, Why We Lose in our Race to Win* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1986).

2
LA ÉTICA DE LAS SOCIEDADES PEQUEÑAS

George Silberbauer

Una sociedad pequeña es una sociedad cuyos habitantes se cuentan por decenas de millar, o incluso por centenas, en vez de por millones. Se trata de sociedades mayoritaria o totalmente no industriales, cuya tecnología se centra en la producción agrícola o de pastoreo para consumo interno de la sociedad, o bien en la caza y la recolección. No hay ninguna sociedad aislada, pero las sociedades pequeñas tienden a estar más encerradas en sí mismas y a ser más introspectivas que las sociedades como las nuestras, muy conectadas entre sí. Sus relaciones sociales están más integradas y son más estrechas que las nuestras; las personas interactúan mutuamente en una gama de roles más amplia que exige una ordenación más coherente de la conducta. Una relación cualquiera tiene una gama de funciones más amplia —tiene una mayor «carga»— y su estado o condición es por lo tanto más importante que en nuestras sociedades, donde muchas relaciones tienen una única finalidad y son impersonales, por ejemplo, la relación existente entre una conductora de autobús y el pasajero. Pero las cosas serían muy diferentes si la conductora fuese además mi cuñada, casi vecina e hija del compañero de golf de mi padre —nunca me atrevería yo a pagarle menos del importe correcto. En una sociedad pequeña cada persona con la que me encuentro a lo largo del día probablemente está vinculada conmigo mediante una red de ramificaciones comparable o incluso más compleja, cada una de las cuales debe mantenerse en su alineación y tensión adecuada para que no se enmarañen todas las demás. Los hoyos fallidos de mi padre o mi desconsiderado uso de una segadora al amanecer exigirían una conducta muy diplomática en el autobús, o bien una larga caminata hasta el trabajo y una triste cena al volver a casa.

Una vida social de esta complejidad no puede regirse por un libro de le-

yes con más éxito que el simple conocimiento de las reglas del tenis mejore la actuación de mi conejo en la pista. Las relaciones son dinámicas, no estáticas, y la coordinación de sus procesos exige muchas técnicas y habilidades y, además, orientación. El sistema ético y moral de una sociedad, un medio de evaluar la conducta en grados de bien y de mal, proporciona parte de esa orientación.

Las instituciones de las sociedades pequeñas, al igual que la índole pluri-finalista y ramificada de las relaciones, también son versátiles y no especializadas, desempeñando simultáneamente muchas funciones. Su ética es comparablemente difusa. Esta no se encuentra formulada en una doctrina unitaria, ni necesariamente se enuncia explícitamente en la forma de valores o principios. El antropólogo que estudia una sociedad pequeña debe atravesar el lento proceso de descubrir y aprender el contenido, así como la concepción vernácula de las creaciones culturales y sociales comunes de sus miembros, antes de hallar los significados éticos que nos transmiten instrumentos no convencionales como los proverbios, enigmas, cuentos o mitos, que inicialmente parecen tener una significación muy distinta a la ética. Eventualmente, con habilidad y suerte, el antropólogo puede obtener los valores comunes de los miembros de la sociedad, las reglas de transformación de éstos en principios y preceptos y sus parámetros de relevancia así como los criterios de prelación. Aunque hay paralelismos y correspondencias, estos criterios son peculiares de cada sociedad, es decir, cada conjunto de transformaciones es único. Por consiguiente, aunque puedan encontrarse valores comunes a casi todas las sociedades, en ocasiones hay fuertes contrastes en su forma de expresarse en preceptos, principios y evaluaciones de la conducta. Por ello, la comparación de la ética de diferentes sociedades debe tener en cuenta el contexto cultural y el significado social vernáculo si quiere ser algo más que una ociosa recopilación de curiosidades.

La antropología tiene por objeto explicar la conducta social y cultural de los hombres. En las primeras etapas de su historia, esta disciplina sólo se interesó por las sociedades pequeñas, suponiendo que sabíamos lo suficiente acerca de nuestro propio tipo de sociedad para no tener que explicar este tipo de conducta de sus miembros. Pero a medida que aumentó la investigación en tribus individuales, comunidades agrícolas y otras formaciones sociales pequeñas, resultó cada vez más gratificante y esclarecedora la comparación. Al mismo tiempo, el progreso de otras ciencias sociales (en particular, la sociología, la política y la economía) puso de relieve que en nuestras grandes sociedades había muchas conductas sociales y culturales que exigían explicación y que los problemas eran similares a los que habían llamado la atención de los antropólogos. La antropología no sólo ha ampliado su alcance hasta incluir la totalidad de los fenómenos de la conducta social cultural; además se ha enriquecido mucho al poder tomar conceptos

y teorías creados para la contemplación de nuestras circunstancias y aplicarlos a otras sociedades, comprobando sus propios constructos sobre nuestra conducta social y cultural.

El estudio de la ética y la moral de las sociedades pequeñas no se benefició de esta fertilización cruzada hasta fecha más bien tardía. La propia moralidad está profundamente interiorizada, no es fácil superar los prejuicios etnocéntricos cuando nos enfrentamos a conductas que prima facie suponen su quiebra. Los primeros antropólogos reaccionaron rechazando a los «salvajes» por inmorales o, a lo sumo, amorales o «esclavos de la costumbre». Los posteriores trabajos de campo mostraron la falsedad de esta concepción, pero hubo una tendencia generalizada a considerar la moralidad de un pueblo sólo como una parte de su religión. Como ya he indicado —y volveré a ello más adelante— la ética de una sociedad pequeña no se deja fraccionar fácilmente a partir de la masa de normas y preceptos que rigen la conducta de sus miembros. Sobre todo a partir del intento de comprender la epistemología y la lógica de la acción vernáculas hemos llegado a constatar que en la cultura de las sociedades pequeñas existen sistemas morales y éticos bien desarrollados.

Los constructos de la filosofía moral occidental no pueden aplicarse sin modificación a otras culturas. La cultura (y también sus productos) es conducta aprendida a la cual se otorga un significado social. El significado es algo arbitrario; una conducta mecánicamente idéntica tendrá diferentes significados en diferentes sociedades. Incluso en la misma sociedad el significado cambiará con el contexto (en el cuadrilátero puedo recibir una paliza y tener que perder con la mayor compostura posible; fuera del cuadrilátero este trato constituye violencia punible).

La antropología interpreta la conducta desde una perspectiva cultural relativista, de acuerdo con la sociedad y el contexto en el que tiene lugar. No pueden realizarse comparaciones directas entre culturas. Una vez comprendidos los núcleos de significado de la conducta, pueden formularse generalizaciones abstractas análogas a la representación de un rango de cálculos aritméticos particulares mediante una ecuación algebraica. La comparación, incluida la comparación de moralidades, sólo puede realizarse a este nivel de generalización.

Realizar comparaciones directas es o bien abandonar las propias normas morales o combinar la práctica observada como inmoral. Los matrimonios obligatorios entre hermanos y hermanas en el Egipto dinástico, las antiguas Hawaii o los Benda del norte de Transvaal de Sudáfrica o el incesto ritual de los Ronga del sur de Mozambique parecen detestables para los extranjeros.

La significación moral de la conducta de cualquier sociedad tiene un fuerte componente cultural. Para los tswana de Botswana, elegir como cón-

yuge a un primo es algo bueno y sensato. Un shona de Zimbabue se sentiría molesto ante esta sugerencia de incesto. Muy simplificadamente, la explicación de este contraste es que la relación existente entre sobrinas y sobrinos y sus respectivos tíos y tías es de tal índole que los primos shona son considerados casi hermanos y hermanas. Los primos tswana están unidos por lazos afectivos de diferente especie; sus respectivas familias se conocen mucho entre sí, así como sus respectivos hijos, y por lo tanto pueden valorar de forma competente y confiada la compatibilidad de los futuros cónyuges. En sus respectivos contextos tienen sentido las dos evaluaciones morales opuestas del matrimonio entre primos.

Con la posible excepción del Egipto Antiguo (véase el artículo 3, «La ética antigua») los citados matrimonios reales entre hermano y hermana eran declaraciones de la pureza y estatus singularmente elevado de la pareja. La suya era una relación puramente social y económica, no sexual. Un hijo del rey era reconocido como descendiente y heredero de éste pero no engendrado por él. Entre los ronga el incesto ritual era una conducta mímica en la que realmente no tenía lugar el coito. El ritual, más que una violación de lo que es, de hecho, una prohibición de estricta observancia, era una afirmación indirecta de su moralidad sexual. Comparar directamente y juzgar el ritual de acuerdo con nuestros propios valores sería una distorsión tan ingenuamente grotesca como identificar con el canibalismo la ingesta del cuerpo y la sangre de Cristo por quien comulga.

Los antropólogos utilizan muchas técnicas para estudiar las sociedades. La estrategia estándar de actuación es la de observación participante. El antropólogo vive en la sociedad, viendo, escuchando y utilizando el repertorio de teorías y técnicas de investigación para orientar y mejorar la magnitud y exactitud de la observación y la escucha. De acuerdo con el enfoque cultural relativista y para ampliar la exploración de lo desconocido, el antropólogo participa en tantas actividades consecutivas como lo permiten las circunstancias, las capacidades del investigador y su dosis de aceptación. Sustancialmente, el trabajo de campo consiste en aprender lo que ya conocen todas las demás personas de la sociedad (sin ser necesariamente conscientes de que tienen ese conocimiento). Se trata de registrar un «espacio» de dimensiones desconocidas sin previo conocimiento de cuánto hay por aprender. Un descubrimiento de hoy puede reformular las percepciones e interpretaciones de todos los días.

El hecho de que una sociedad tenga un sistema ético puede reconocerse por su posesión de un constructo mental de valores que se expresan como principios a invocar e interpretar para orientar la conducta social (es decir, la que tiene significación y relevancia para los demás) y para juzgarla en grados de buena o mala. De acuerdo con este criterio, todas las sociedades conocidas tienen sistemas éticos. No es necesariamente que siempre se in-

voquen con éxito los principios, ni que todo el mundo invoque los mismos principios al formular un juicio, ni es necesario que siempre se reúnan los jueces. Basta con que las personas implicadas tengan un conocimiento común de los valores, etc., y de su significado.

En sociedades complejas y grandes como la nuestra, las instituciones sociales están muy elaboradas y especializadas y, aunque integradas como componentes del sistema sociocultural en su conjunto, son relativamente independientes e impermeables entre sí. (Por mucho que algunos quieran lo contrario, los negocios son una actividad económica; la ética de los negocios es importante, pero no central para las operaciones de la empresa.) En las sociedades pequeñas las instituciones son versátiles; desempeñan muchas funciones a la vez y no se pueden separar fácilmente, con un elevado nivel de relevancia recíproca. (En estas sociedades, un intercambio económico puede apreciarse más por su reconocimiento social que por el beneficio material que reporta.) El sistema moral de una de estas sociedades no se encuentra en un cuerpo de ideas único, fácilmente identificable y coherente. Como categoría intelectual, el concepto de sistema moral es un artificio nuestro y de un pequeño número de tradiciones similares (como también lo es, por ejemplo, el concepto de filosofía). La presencia de una noción del bien y del mal puede servir de diagnóstico de la existencia de un sistema moral, pero sus contenidos no tienen que ser necesariamente una entidad unitaria. Es labor del antropólogo relativista cultural discriminar lo que se conoce y entiende del inventario de valores, principios y normas que rigen el repertorio de conductas regulares y pautadas de las personas para seleccionar los equivalentes funcionales de lo que los filósofos morales consideran en su especialidad.

Es fácil que el antropólogo pase por alto los rincones de la cultura o no reconozca lo ético en su manifestación vernácula del conjunto de lo que entendemos por economía, teología, política, derecho, etiqueta o sabiduría popular. Además, muchos valores y principios se destilan y cristalizan como aforismos, proverbios o incluso como enigmas. En muchas sociedades sin escritura esta cristalización constituye una forma artística, cuyos concisos productos tienen muchos aspectos y diversas profundidades de significación. El proverbio shona, *murao ndishe* se puede traducir literalmente como «rige la ley». Esto significa a un nivel que nadie puede gobernar sin atención a la ley y a la costumbre; no sólo ha de seguirse sino además fomentarse. A un nivel más profundo, la costumbre es el escudo de la gente tanto contra los tiranos como contra su locura autodestructiva. Los usos y las leyes están creados por personas y constituyen la encarnación simbólica y organizativa de su unidad.

Un equivalente apropiado es el proverbio tswana *Kgosi kekgosi kabatho*, «el rey es (hecho) rey por el pueblo». En esta sociedad, hasta fe-

cha reciente gobernada dinásticamente, estos términos parecen absurdos. La ironía oculta apela al humor de los tswana. Siempre había varios príncipes aptos para reinar; lo que le permitía a uno alcanzar el trono era el apoyo del pueblo frente a sus rivales reales que nunca se unirían contra él. Si bien quien instituía al rey podía llegar a ser también quien le destituía, el proverbio servía para recordar que el rey reinaba por elección suya, y que si había sido un mal rey tanta culpa tenía el pueblo como el rey. Si no se utiliza para hacer el bien, el poder tanto del rey como de quien instituye a éste se desmorona por su vulnerabilidad inherente.

La sociabilidad parece ser un rasgo humano normal. Quizás los ermitaños constituyan una excepción, pero podría decirse que éstos se rodean de personas evocadas e imaginarias para conseguir consuelo y orientación. Nuestros conocimientos actuales no permiten determinar si la sociabilidad es un impulso instintivo, como afirman los sociobiólogos, o bien una forma aprendida y adquirida de dependencia de los demás, y afortunadamente esta cuestión no nos atañe en este contexto.

Una condición al parecer necesaria para las relaciones estables en todas las sociedades es que aquello que se hace o da a uno ha de devolverse de algún modo. Lo que varía entre las diversas sociedades y dentro de una misma sociedad son los vectores de reciprocidad (es decir, directa o indirecta y, si indirecta, a través de qué categorías de personas o grupos) así como los métodos de evaluar los bienes, servicios u otras manifestaciones (por ejemplo, respuestas emocionales) que constituyen el intercambio.

Aunque la reciprocidad parece ser un valor universal del que se derivan diversos principios, el esquema moral y ético de una sociedad no incluye necesariamente todas las relaciones de reciprocidad. Algunas formas o contextos de intercambio se consideran de significación puramente económica, política o legal. Esta distinción es menos común en las sociedades pequeñas. Los intercambios que para nosotros pueden parecer de índole exclusivamente económica también constituyen medios de crear, expresar o modificar relaciones. Como tales, las transacciones se juzgarían según grados de bien y mal, es decir que el intercambio es también una cuestión ética. Las relaciones son más importantes en las sociedades pequeñas de lo que son los contactos ocasionales y comparativamente leves de la periferia urbana o del centro de trabajo. Tendemos a percibir el yo y la identidad personal como atributos autónomos de individuos, cerrados en sí mismos. En cambio, en una sociedad más pequeña se perciben y sienten como algo que incluye los parientes, amigos y enemigos de los individuos. Es decir, que como un Mushona de Zimbabue o un Motswana o un G/wi de Botswana, lo que yo soy está en función también de en qué relaciones participo, y mi estado de bienestar, o cualquier otro, se ve muy afectado por la salud de aquellas relaciones. La salud aquí no es una simple función de la amistad; es

la ordenación de esas relaciones. En la amistad yo debo conocer lo que mi amigo espera de mí, y la razón, y debo comportarme en consonancia. De forma similar yo tengo expectativas de la conducta de mi amigo, incluidas sus reacciones a lo que yo hago. Mi enemigo debe comportarse y reaccionar de forma similar. Así pues, la salud de una relación se refleja en mi nivel de confianza en mis expectativas de la conducta de los demás. Nuestras nociones comunes del bien y del mal constituyen importantes puntos cardinales para orientarnos en evaluaciones convenidas de la conducta. Por supuesto esta función de la moralidad no es peculiar de las sociedades pequeñas. Sin embargo, en éstas la orientación moral puede tener lugar de forma algo distinta. En su nuevo estudio de la compilación de Schapera de los usos y leyes de los tswana, Comaroff y Roberts afirman que, para los tswana, éstas «representan una gramática simbólica en cuyos términos la realidad se construye y gestiona continuamente en el curso de la interacción y las confrontaciones cotidianas» (Comaroff y Roberts, 1981, pág. 247). No se trata (como a menudo se supone) de preceptos de conducta ideal. Más bien son un código para interpretar el significado de las acciones. Otro dato importante además es que el conocimiento común de los usos y leyes crea expectativas de consecuencias y reacciones a actos que equivalen a algo parecido a un mapa conceptual, multidimensional, dinámico y relativista del posible estado de las relaciones. Eligiendo las vías correspondientes en este mapa, las personas pueden maniobrar sus relaciones salvando los peligros, o bien orientarlas de un estado a otro. No deseo representar erróneamente la costumbre y la ley como un programa de acción social; se trata si así lo prefieren de una ayuda para la navegación. Al igual que las ayudas para la navegación de navegantes y pilotos de avión exige discernimiento, experiencia y propósito, cuando el uso y la ley no mantienen la salud de una relación la causa está a menudo en el «error de pilotaje».

En el contexto de la higiene de la relación existe una dialéctica de valor cardinal y negociación que, de forma tosca y no muy satisfactoria, puede compararse con la negociación del valor monetario de una transacción en nuestra sociedad. Si, por ejemplo, un comerciante y yo discutimos sobre la valoración de mi antiguo coche a cambio de otro nuevo, empezamos por remitirnos al valor común de un dólar, libra o kina y lo utilizamos como punto cardinal para argumentar el valor de nuestros respectivos vehículos. Cuando hemos llegado al acuerdo habremos alterado de hecho el valor monetario de ambos vehículos entre sí y, de esta forma, cambiado el propio valor monetario de la transacción. (Quiero subrayar que los acuerdos de cambio de coches usados, negociaciones a degüello, no constituyen negociaciones morales.)

Los bosquimanos G/wi (la barra oblicua representa una consonante de chasquido) del desierto central Kalahari de Botswana constituyen un caso

de estudio del funcionamiento de un sistema moral en una formación considerablemente pequeña. Hasta la década pasada eran cazadores y recolectores que vivían en bandas de cuarenta a ochenta hombres, mujeres y niños. Estas bandas eran autónomas, configuraban su propio orden social, político y económico, cada una en su propio territorio, controlando el uso de los recursos que tenía. No hay que considerar a los G/wi como ejemplos vivientes de la humanidad primitiva. Cierto es que todos nuestros ancestros vivieron de la caza y recolección hasta aproximadamente hace diez mil años, y que este medio de subsistencia dio paso a la tecnología del cultivo, del aprovechamiento de los cultivos y animales domésticos, la invención y uso de máquinas para obtener más materiales y energía del medio, lo que permitió a la gente vivir en agrupamientos mucho mayores. Como los G/wi no hacían estas cosas, esto no indica que estuviesen estancados durante diez mil años. Sus antepasados y ellos idearon y experimentaron diferentes soluciones culturales durante tanto tiempo como nuestros ancestros y nosotros. Tienen interés aquí no como una reliquia de la Edad de Piedra sino como un pueblo contemporáneo cuyo estilo de vida, aun siendo tan diferente del nuestro, ilustra sin embargo la comunidad de temas culturales humanos en un contexto de agrupamientos sociales singularmente pequeños y estrechos afectados por la grave tensión ambiental de un desierto. Estos pueblos consiguieron afrontar con éxito esta tensión utilizando un pequeño inventario de recursos materiales y un amplio cuerpo de conocimientos con ingenio y con una sencillez elegante y eficiente. Obviamente no valoraron la adquisición de poder y riqueza material como la valoramos nosotros. Concibieron así una seguridad social y psicológica muy diferente de la que nos caracteriza. Pero lo hicieron utilizando esencialmente el mismo aparato cultural que tenemos nosotros, y la forma en que lo utilizaron les procuró seguridad y estabilidad en circunstancias muy difíciles.

En los G/wi los intercambios de bienes o servicios se evaluaban por la necesidad de éstos por parte del beneficiario, descontando la capacidad de dar el donante. La norma puede resumirse en el lema de «no des carne a un hombre que tiene un recipiente lleno». Entre las personas que no tenían medio de conservar y almacenar la carne, carecía de valor todo lo que iba más allá de lo necesario. Conceder a alguien la oportunidad de demostrar su generosidad y capacidad de hacer un favor era otorgarle un don, razón por la cual existía el factor de descuento. No se quitaba ningún valor a lo que daba quien tenía una pequeña despensa, o a lo que se daba con dificultades y la norma inhibía de antemano la explotación de un diferencial [de riqueza] (T).

A cambio de lo recibido puede haberse ofrecido cualquier bien o servicio necesitado. Obviamente el donante tenía interés por elegir lo que más

necesitaba el receptor (lo que más valía) en vez de simplemente lo que podía dar más fácilmente (lo que tenía el mayor descuento). El beneficio y la oportunidad tendían a compensarse, y el resultado era una gradación de posesiones y carencias a lo largo de la cual fluían los bienes y servicios, reduciendo las desigualdades de distribución de riqueza y capacidades.

Desde la perspectiva de una sociedad capitalista esta ética y esta lógica económica parecen muy poco virtuosas y ruinosamente pródigas. Sin embargo se perseguía otro valor, a saber crear y mantener relaciones armoniosas. Una y otra vez en la discusión y en las conversaciones en general se destacaba esta meta como un fin en sí deseado y gozoso, a menudo como la razón última de la acción.

Las bandas G/wi eran igualitarias; es decir, existían tantas posiciones sociales valoradas como personas que las buscaban. Los estatus no estaban sujetos a rangos (con la excepción de la autoridad culturalmente limitada que los padres tenían sobre sus hijos). El igualitarismo económico, estimulado por la tendencia igualitaria de la valoración del intercambio se veía favorecido por la teología G/wi según la cual el mundo y sus recursos, junto con los humanos y otros animales, era propiedad de N!adima, el creador. Las cosas sólo podían llegar a ser propiedad de las personas una vez se habían recolectado, cazado o fabricado y constituía una afrenta a N!adima (el signo de exclamación representa una consonante de chasquido diferente) hacer acopio de más de lo que bastaba para satisfacer las propias necesidades. Es una divinidad en cuyos favores no se puede influir, por lo que no existe la práctica de la oración, el sacrificio o nada parecido al culto. Por consiguiente no existía ninguna orden de sacerdotes que de otro modo hubiese tenido un acceso exclusivo a los recursos o a otras dimensiones de poder.

La política, la dirección de los asuntos políticos públicos, era igualmente no excluyente en la distribución de poder y ventajas. El proceso político era una serie de decisiones por consenso en la que todos los adultos y cuasi-adultos podían participar y habitualmente participaban. El consenso no es ni la voluntad unánime ni la voluntad mayoritaria; es el consentimiento al criterio de los que lo forman. En este caso era la banda la que juzgaba qué curso de acción seguiría o qué posición prevalecería. En ocasiones sucedía que prevalecían los deseos de un único miembro contra todos los demás, que asentían a la voluntad de una minoría de uno porque podían tolerar adaptarse a la posición del disidente y en cambio éste o ésta no podía suscribir la del resto. Un requisito del consenso es que todas las personas están vinculadas por la decisión eventual y que todas ellas tienen acceso a una base común de información, que incluye las normas, la materia, la razón y las consecuencias previstas de tomar la decisión.

Un ejemplo puede ilustrar el margen que permitía este sistema para

«negociar» los valores. Una mujer había abandonado a su marido para irse con su amigo más íntimo. Normalmente el divorcio no era un acontecimiento que causase conmoción, pues los cónyuges solían encontrar nueva pareja antes de un año y sentaban felizmente la cabeza. Pero este hombre no podía; estaba afligido por la pérdida tanto del matrimonio como de la amistad y su pesar era tal que molestaba a toda la banda. Su suerte se convirtió así en un asunto público y por lo tanto político, y la banda se vio en la necesidad de tener que resolver un problema intolerable. No podía condenarse al hombre pues no había hecho nada malo, pero era inaguantable. Su antigua esposa y amigo se marcharon, para estar así fuera de las acusaciones u otra influencia directa de la banda. Efectuadas las indagaciones se constató que eran felices juntos pero el hombre echaba en falta a su antiguo amigo. Una fina diplomacia puso de relieve la disposición de la pareja a volver y probar el acuerdo inédito de un *ménage à trois*. La poliandria era totalmente desconocida; parecía un caso de adulterio pero, si se toleraba, ¿lo era realmente? Todos dieron su consentimiento, no se consideró adulterio y con ello la banda, la pareja y el marido abandonado vivieron más felizmente.

A pesar de su entusiasmo por la armonía y el orden los G/wi son volubles y apasionados, y los conflictos eran comunes entre ellos. Hombres y mujeres cometían adulterio, las familias escatimaban cosas a sus miembros o se demoraban en devolver favores y regalos. Las personas son perezosas e irreflexivas. A todo el mundo le gustan los chismes, pero algunos carecían de discreción y la gente se acaloraba enseguida. La moral y la ética tenían así un gran uso privado y público y servían de referencia para la conducta de ataque, defensa y valoración.

Las relaciones sanas ayudan a evitar los conflictos; se puede esperar confiadamente que se va a obtener una conducta de este o aquel tipo o bien que otras conductas van a provocar antagonismo. Pero al parecer la vida no puede estar tan estructurada como para evitar toda oposición de intereses y siempre son necesarias formas de expresión significativa y aceptable del desacuerdo, el ultraje y el resentimiento. Muchas sociedades han institucionalizado lo que se denomina la relación de guasa, en la que determinados tipos de familiares están autorizados para (entre otras cosas) criticar con gran libertad la conducta de los demás. Es una lanza afilada por ambos extremos pues con ella se desenvaina automáticamente el derecho de réplica. Se permite que la cólera suba de tono, pero se considera muy vergonzoso dejar que la llama llegue a encenderse. Cuando una relación directa puede ser demasiado inflamable o causar excesiva confrontación, se utiliza el ataque por el flanco de «hablar sobre ello»: A informa a gritos a B de su queja contra C, recurriendo a una alusión más o menos oblicua. C responde dirigiendo a D una respuesta o refutación igualmente indirecta, con una contra-acusa-

ción. En las bandas G/wi esta secuencia se utilizaba en tono jocoso para cortar de raíz cualquier tendencia ascendente a causar molestias, y, con frecuencia, como castigo. En estos casos, el aguijón de la sátira para ridiculizar al ofensor se agudizaría por la respuesta irrisoria de una audiencia positivamente animada.

En algunos casos se dejaba a los adversarios resolver los conflictos por sí solos. La violencia era principalmente verbal, con pequeños golpes ocasionales con los puños o trozos de leña. Más allá de esto, la violencia física era un asunto terrible y vergonzoso.

Los reincidentes se sometían al trato del «pie cambiado»; una conspiración de acciones para mantener a la víctima desvinculada de todo lo que sucede. Las peticiones, sugerencias, chistes y demás dejaban de entenderse y los consiguientes brotes de frustración recibían por respuesta una perpleja incomprensión. El objeto era producir en el malhechor el disgusto por la banda y por el carácter obtuso de sus miembros, invitándole así a buscar compañía en otra banda.

El juicio nunca se enmarcaba en términos de la condena y rechazo rotundo del malhechor. Ésta parece ser una inhibición común a las sociedades pequeñas (hasta llegar a ser antropólogo académico en la madurez, pasé toda mi vida laboral en diversidad de grupos pequeños, más bien cerrados y alejados, que formaban parte o bien de sociedades grandes o de sociedades pequeñas). Las ofensas atroces se redefinían como ofensas de menor gravedad —el parricidio de un hijo por su padre se convertía manifiestamente en un accidente de caza. Los males no mitigables, como el incesto, que no conocen grados, desaparecían tras una conspiración de desmentido de los hechos, incluso cuando la evidencia era irrefutable. Se aplicaban medidas preventivas y compensatorias, pero de manera informal y aparentemente por razones no vinculadas a la ofensa. Una tercera alternativa era declarar loco al malhechor, pero sin contar con una opinión psiquiátrica competente, aun cuando se dispusiese de ésta. Esto cambiaba de forma radical el estatus del ofensor, sus responsabilidades morales y sociales y su capacidad de relación en el futuro. La sociedad en general puede bien tener un concepto de eliminación por destierro o ejecución judicial, pero la propia comunidad aislada carece de estructuras sociales y morales que puedan soportar el peso que impondría una eliminación real. Cuando todos hemos de encontrarnos cara a cara cada día, ¿cómo voy a reconciliarme con el verdugo de mi hermano? De este modo puedo expiar con los hijos de la víctima. Con la eficaz comunicación que puede conseguirse en una comunidad pequeña, la negociación de valores morales puede producir una satisfacción tolerable. La aritmética de la *lex talionis* inflinge en el malhechor el dolor y la pérdida que ha sufrido la víctima, pero esta última no puede ver con sus ojos ni morder con

sus dientes lo que pierde la primera. En el cálculo de la negociación, el principio de restitución se complementa con el de venganza.

Un aldeano Tswana, A, convino en llevar dos vacas de B al mercado, que se encontraba a una semana de camino. A sufrió muchas desventuras y una vaca murió la noche antes de llegar al mercado. A descuartizó el animal y vendió la carne a un precio superior al que alcanzó la otra vaca. A le pagó luego todo el dinero a B quien, sin embargo, se sintió agraviado por la muerte de su vaca y llevó a A ante el tribunal del jefe de la aldea. A fue multado con una cantidad igual a la mitad de lo obtenido por la carne descuartizada. Al comentar el caso con el jefe, yo argüí que B se había beneficiado de la iniciativa de A al convertir al animal en piezas vendibles. El jefe me espetó lo siguiente: «si te rompo tu camisa vieja mientras te golpeo por la espalda en un ataque, ¿te contentarías si te diese una camisa nueva?» Para estos aldeanos el ganado no era una simple mercancía convertible en dinero. Las vacas eran las niñas bonitas de B, a las que había criado con orgullo, y una de ellas sufrió menoscabo en el mercado. Aquí la negociación exigía agregar la venganza a la restitución. Yo había sido el único de la aldea que no entendía por qué y cómo. Se *había* reconocido la iniciativa de A; sin ella la multa hubiese sido mayor.

Un valor muy generalizado es que, habiendo tenido en cuenta todos los factores conocidos y relevantes, los miembros de un grupo social intentarán prolongar la vida de aquellos que se reconocen pertenecientes al grupo. Al expresar el valor en acción, hay una amplia variación de lo que constituyen factores conocidos y relevantes y de los límites del reconocimiento de los miembros del grupo. La teología G/wi tiene a N!adima como divinidad caprichosa que puede decidir quitar la vida porque «se ha cansado de la cara de esa persona», y hacer que acontezca un letal infortunio. Los demás harían muy pocos o ningún esfuerzo por salvar a la víctima. En un episodio, un león realizó reiterados ataques atípicos a un grupo de cazadores. Sus compañeros decidieron que tenía que ser obra de N!adima e hicieron poco para intervenir. Cuando la víctima sobrevivió a los primeros ataques, cambiaron de opinión, razonando que N!adima hubiese sido más eficaz y hubiese hecho que el león matase a su víctima al primer o segundo ataque. Entonces realizaron extenuantes esfuerzos por ahuyentar al león. El hombre sobrevivió.

Edward Nelson, que escribió hace un siglo acerca de los Malemut del Estrecho de Bering, describió cómo una persona acampada cerca de la aldea Kuskokwim se sintió ofendida al ser insultado por uno de la aldea y fue a su tienda a coger un arma para matarle. Dos de sus compañeros Malemut intentaron sin éxito disuadirle y uno de ellos sacó su cuchillo y le destripó. Al hablar de ello más tarde, el hombre que le había matado dijo que si hubiesen estado entre su propia gente no se habría interpuesto, pero añadió:

«éramos sólo unos pocos entre los hombres Kuskokwim, y si nuestro compañero hubiese matado a uno de los suyos, éstos nos habrían matado a todos nosotros, por lo que era mejor que muriese él» (Nelson, 1899 (1983), págs. 302-3).

La ejecución judicial se practica tanto en sociedades grandes como pequeñas. Su fundamento en muchas de éstas constituye una confusa mezcla de ejemplo disuasor, retribución, defensa y rechazo de la fechoría que había situado a su autor fuera de los límites de lo aceptable para la sociedad. En ningún lugar la gente se comporta de manera congruente en su defensa de la vida de los demás, pero se combinan oportunamente los «factores conocidos y relevantes» o los límites del reconocimiento para decidir si la intervención será en favor o en contra de prolongar una vida en peligro. En la década de 1930, los Nuer del Sudán eran fieles al odio de sangre, siendo obligación de la familia del difunto por línea masculina vengar la muerte quitando la vida al asesino o a alguien de su familia. En muchos casos llegaba a ser necesario que los hombres que estaban emparentados por línea masculina tanto con el asesino como con la víctima eligiesen a qué lado pertenecían. Esto se hacía situando la propia posición de parentesco como más cercana a un grupo o al otro. Los que eran aliados en una querella de sangre podían llegar a ser enemigos en otra (Evans-Pritchard, 1940). El principio sigue siendo válido, pero ha cambiado la percepción del marco en que opera. Aunque el contexto es en gran medida una cuestión moral (es bueno buscar venganza por la muerte ilícita de otro), la lógica de la aplicación del principio moral es totalmente amoral. Señalo esto no para acusar de confusión mental a los Nuer, sino para ilustrar la universalidad de los enigmas morales que plantea la aplicación aparentemente inevitable de combinaciones de principios de diferente orientación (aquí la ética y la lógica amoral) para la solución de los problemas morales.

En nuestra sociedad nos hemos acostumbrado estoicamente a irritarnos con la afilada cuchilla de las normas. Algunos (véase por ejemplo W. S. Gilbert, A.P. Herbert sobre el derecho, o bien C. Northcote Parkinson sobre la burocracia) han satirizado el absurdo de la consecuencia lógica de la obediencia inflexible a una norma, objeto de una amarga protesta de la gente de arriesgados malabarismos por legisladores y administradores, y sin embargo se soporta, no se remedia. En las sociedades pequeñas, la laxitud que se permite al negociar la aplicación de los principios atempera la rigidez de las normas sin cuestionar su validez. De este modo el principio y la meta se alinean y se evitan los absurdos, o al menos se mitiga su magnitud, frecuencia o ambas.

Muchos valores se expresan en la forma de virtudes por las cuales hay que vivir y vicios a evitar. Se reconoce que se trata de simplificaciones. Todos los shona aprenden que hay que decir la verdad, y que está mal mentir.

Pero no todas las personas tienen derecho a la verdad; si un hombre hace una pregunta que va más allá de lo que se considera el alcance legítimo de sus asuntos, recibe por respuesta «*Hameno*» (no lo sé). Esto no es mentir, ni faltar culpablemente a la verdad sino decir, con una elegante diplomacia, «no te lo voy a decir». En algunas situaciones, las virtudes exaltadas parecen contradictorias; al castigar a los malhechores se precisa un criterio fino para obtener la proporción correcta de firmeza y compasión. Utilizar excesiva firmeza es mostrarse viciosamente vengativo y ser demasiado compasivo es muestra de debilidad. Los shona no consideran contradictorias estas oposiciones, vínculos dobles o trucos compensatorios. Las virtudes, los valores que éstas representan, son estándares del bien, no absolutos que constituyan por sí mismos la esencia del bien. El bien real es el goce de lo que supone el logro o la observancia de valores. En las sociedades pequeñas la moralidad versa en definitiva acerca de situaciones de hecho y de la salud de las relaciones más que sobre la preocupación por ideales abstractos. Y no de forma despreocupada y hedonista, sino como un esfuerzo en pos de la ordenación más confortable que puede alcanzar la gente de sus goces y penas, placeres y sufrimientos comunes.

Esto no quiere decir que siempre tenga éxito el empeño. Todo antropólogo conoce muchas conductas que producen (y a menudo pretenden causar) malas consecuencias para los demás. No se ha descrito ninguna sociedad que esté libre de individuos horrendos y de la infelicidad provocada por su horrenda conducta. El relato de Evans-Pritchard de los nuer está lejos de adular su buen compañerismo. El lector obtiene la impresión de que se entusiasman por mofarse de los demás cuando piensan que pueden salir airosos.

Pero todos conocen las normas y meta-normas y pueden realizar de forma competente el cálculo de consecuencias de acción y reacción y mantener así, con su contundente estilo, la salud de las relaciones entre amigo y amigo y entre enemigo y enemigo.

En muchas sociedades la moralidad tiene una autoridad divina u otro tipo de autoridad sobrenatural. Para los Huli de las tierras altas de Papúa Nueva Guinea, datagaliwabe es una divinidad del panteón cuyo «terreno especial es el de castigar las violaciones de parentesco y con tal fin observa continuamente la conducta social... castiga la mentira, el robo, el adulterio, el asesinato, el incesto, las violaciones de la exogamia y de los tabúes relativos al ritual. También penaliza a aquellos que no vengan la muerte de un familiar asesinado. Sin embargo se despreocupa por la conducta de las personas no relacionadas entre sí» (Glasse, 1965). Entre los Manus de las Islas del Almirantazgo la vida moral del hogar está controlada por el espíritu de un familiar varón recientemente fallecido. Su cráneo se guarda en el hogar y el espíritu castiga las diversas ofensas enviando enfermedades y desgracias

(Mead, 1963). Entre muchos pueblos del Africa Austral de habla bantú, los espíritus semidivinos de los antepasados castigan a los malhechores y recompensan la buena conducta.

Los G/wi evitan la codicia por temor a la ira de N!adima, pero también la rechazan como una conducta socialmente perjudicial. Sin embargo, su teología supone que cualquier acción que puede alterar el orden del mundo le encolerizará, pues ese orden forma parte de su creación. Como nadie puede estar seguro de que limite su castigo al malhechor real y no lo proyecte sobre toda la banda o bien, en realidad, sobre todo el mundo, cualquier cosa que pudiese encolerizar a N!adima era peligroso para todos y por lo tanto inmoral por su temeridad. A ojos de los G/wi un paralelismo exacto sería el de un hombre que hubiese dejado sus flechas de caza envenenadas al alcance de un niño pequeño. Por ello sería erróneo afirmar que la moralidad G/wi tiene orígenes religiosos. Su estilo de vida, afirman, es una creación propia, como el de cualquier otro ser vivo. N!adima creó las formas de vida, incluida la humanidad, cada una con sus características particulares, y cada especie tiene que indagar sus capacidades e idear un *modus vivendi* contando con ellas. N!adima no dicta de forma explícita *cómo* deben vivir.

Los Pitjantjatjara del centro de Australia mantienen fielmente su relación con *Tjukurpa*, el pasado místico y sus héroes sobrenaturales, realizando rituales y observando otras prácticas. Poner en peligro esta relación puede menoscabar o perjudicar de otro modo a la gente, y lleva consigo su castigo correspondiente. Pero al igual que el citado caso de los G/wi muchos sufrirán el descuido u otra fechoría de uno o unos pocos. Si el mal tiene unas consecuencias imprevisibles suficientemente graves, el castigo puede ser la muerte. Al contrario que las comunidades pequeñas a las que aludí antes, la sociedad Pitjantjatjara *tiene* los medios estructurales para acomodarse al lastre que la ejecución supone en el orden social. El problema de que el verdugo tenga que relacionarse con la familia y amigos del malhechor y mantener relaciones normales con ellos después de haber tenido que realizar su espantosa obligación está resuelto. La eliminación se realiza en secreto y de forma anónima por uno o más miembros de un grupo de mayores cuya experiencia y conocimientos sobre el ritual les cualifican para tomar decisiones y actuar en beneficio de la sociedad con fidelidad a sus valores y principios y con una prudente consideración de las circunstancias de la ofensa. Al contrario que la exigencia de la justicia inglesa de que ha de verse el cumplimiento, la compensación por los males en la sociedad Pitjantjatjara se consigue con unos medios en los que todos confían y cuya convalidación no precisa control público. Los procesos del juicio y el castigo son misteriosos pero todos conocen su fundamento.

Las fechorías menores, que merecen castigos menos trascendentes que la muerte, se juzgan y tratan públicamente. Como sucede comúnmente si

no en todas las sociedades pequeñas, la esencia del proceso es que el malhechor debe proclamar su reconocimiento del mal y su sujeción al juicio y al castigo. En algunas ofensas, el culpable debe comparecer al ritual de la espada, al aire libre, lejos de todos, y esperar a que su querellante agraviado le clave una espada en el muslo. Aquí tiene una exquisita importancia la salud de la relación entre enemigo y enemigo; si la víctima culpable no se está absolutamente quieta echará a perder la puntería del otro y se arriesgará a que le corte una arteria o el hueso, con resultado de muerte. Si el querellante no acierta en la parte menor del muslo, que puede ser atravesada de forma relativamente inocua, será culpable de asesinato. Cada participante *debe* cumplir las expectativas del otro y al hacerlo respeta simbólicamente la moralidad pública.

Como he señalado, el significado social, y por lo tanto la significación moral de la conducta está determinada culturalmente. De la integridad del sistema de significados depende la estabilidad de la cultura. El cambio de un ámbito o componente de la cultura de un pueblo determinará cambios de significado que pueden ir más allá del ámbito de cambio inicial. Si el ritmo y la índole del cambio son tales que la sociedad puede acomodarse a ellos sin perder coherencia cultural (¡no toda sociedad tiene un salto generacional!) probablemente los cambios correspondientes de los valores morales no provocarán un gran malestar. Incluso pueden considerarse algo progresivo y beneficioso (por ejemplo, la emancipación y liberación de mujeres y niños que han tenido lugar en nuestra sociedad en los últimos ciento cincuenta años). Desconocemos lo suficiente de la historia social inicial de muchos de los pueblos estudiados por los antropólogos del pasado para decir si experimentaron o no una conmoción interior catastrófica en su remoto pasado, por lo que no podemos juzgar su estabilidad anterior. Sin embargo, tenemos numerosas pruebas de los efectos que ha tenido el contacto del Occidente industrializado con las sociedades pequeñas. Casi siempre ha supuesto un violento trastorno, destruyendo el orden social tradicional y anulando los sistemas de significado y moralidad establecidos, causando un profundo malestar y confusión en la gente.

Los Ik de Uganda del Norte, descritos en la obra de Colin Turnbull *The Mountain People*, constituyen un ejemplo profundamente inquietante de los efectos corrosivos de la dislocación social del sistema moral de una población. Los Ik fueron desplazados de la región favorable y fértil de su tierra cuando fue declarada parque recreativo. Los Ik, abandonados en un terreno montañoso casi árido, desecharon su orden social y moral, antiguamente comparable al de los G/wi, para llevar una vida de competencia feroz. La descripción que hace Turnbull no es de violencia brutal sino de una indiferencia trágica y fría. Entre los Ik, el límite de respeto a la vida del grupo parece haberse retraído hasta el más cerrado autointerés. El funda-

mento de su orden social se vio suprimido por la dislocación de la matriz de significados tradicional, mantenida por las actividades que anteriormente habían llevado a cabo estos cazadores y recolectores, por los roles entrelazados, las relaciones y la interdependencia que habían establecido y mantenido desde antiguo. El efecto que tuvo sobre los Ik la pérdida de su fértil valle les dejó no sólo sin territorio de caza y vegetación para cosechar sino que también había de alienarles de su propio léxico de significados sociales. Las relaciones dejaron de caracterizarse por expectativas confiadas de la conducta y reacciones de los demás. Esta dislocación fue tanto más devastadora por el hecho de afectar a toda la sociedad de golpe, dejándola ayuna de cualesquiera medios de reparación y sentido de orientación a los que recurrir para adaptarse a las nuevas condiciones. En la época que escribía Turnbull no habían conseguido siquiera idear relaciones estables, respetuosas y mínimamente afectuosas entre cónyuges o padres e hijos.

Parece que los Ik tienen un «conocimiento ético» por cuanto son muy conscientes de las nocivas consecuencias que las malas acciones tienen para los demás. Sin embargo, decidieron cobrar de cualquier modo, sin preocuparse del coste de su conducta para los demás. ¿Significa esto que carecen de moralidad? *The mountain people* casi podría ser una alegoría de la conducta de los conductores en nuestras carreteras; cuando voy sobre ruedas me comporto como un cerdo siempre que piense que puedo salir airoso, y las dificultades que ocasiono a los demás son *su* problema. Sé que soy detestable pero me siento seguro en el anonimato del tráfico.

¿Son los Ik un pueblo sin sociedad y por lo tanto descalificados para las generalizaciones acerca de valores éticos y morales universales? Éste sería un argumento especioso y de carácter circular: no existe ninguna sociedad sin moralidad, por lo tanto todas las sociedades tienen una moral. Lo que *tienen* es un orden social pero frágil e inestable, basado en la explotación de los débiles por los que tienen la fuerza en cada momento, y que se abstienen de explotar hasta la muerte sólo porque mañana necesitarán de nuevo a los débiles para explotarles más. Quizás esto podría considerarse una minúscula muestra de respeto a la vida, pero tiene más aspecto de reconocimiento implacable y de sangre fría del hecho que mantener con vida al súbdito puede reportar beneficio al explotador. Éste es un caso raro, quizás singular para confirmar a Hobbes; realmente su vida es «horrible, brutal y corta», pero sólo porque lo que describe Turnbull es la destrucción de una sociedad.

Entre las características comunes a todas las moralidades, con la posible excepción de casos especiales como los Ik, parece que la sociabilidad es un rasgo humano universal y la reciprocidad parece ser una necesidad funcional de las relaciones estables. Quizás podría también considerarse el respeto a la vida humana como un valor universal, pero la magnitud de su recono-

cimiento y la prioridad atribuida a la conservación de la vida en relación a otros intereses conoce grandes variaciones. En todas las sociedades se teme al caos, pero esto no se manifiesta necesariamente como un insistente deseo de orden. Si así fuese es difícil ver cómo podría tener lugar el cambio, porque, en algo tan complejo como incluso la más simple de las sociedades, cualquier cambio supone una dosis de desorden. Lo que sucede es probablemente que hay una necesidad general de mantener el orden (o contener el desorden) a un nivel en el que no sea intolerablemente baja la confianza de las expectativas. El umbral de tolerancia se define culturalmente y también se percibe de forma subjetiva. Muchas sociedades tienen teologías (es decir doctrinas de la relación de la humanidad con una causa final sobrenatural) pero muchas teologías son irrelevantes a la moralidad de la gente (como lo sería, por ejemplo, un conjunto de creencias científicas sobre su relación con el sol).

Si existe alguna diferencia entre la moralidad de las sociedades pequeñas y la de sociedades como las nuestras, sugiero que deriva de la mayor importancia de las relaciones interpersonales en las primeras. En éstas, la moralidad es menos un fin en sí mismo y se percibe de forma más clara como un conjunto de orientaciones para establecer y mantener la salud de las relaciones. La moralidad es, pues, un medio para un fin deseado y al que se saca provecho. En las relaciones complejas y a gran escala, las relaciones son menos intensas y menos significativas para la vida de las personas y para la estructura de estas sociedades. Sin duda la moralidad proporciona un conjunto de orientaciones y así ayuda a crear y mantener expectativas de conducta coherentes, pero opera de manera impersonal por cuanto no existe la misma capacidad de negociación. La moralidad tiende a valorarse así más como un fin en sí mismo y menos como un medio para un fin. Esto no implica —ni se puede deducir legítimamente— que las sociedades pequeñas tengan por lo tanto sistemas morales menos desarrollados. Podría incluso decirse lo contrario, en razón de que un sistema moral que se considera y utiliza como un medio para un fin, y en el que existe la dimensión adicional de complejidad que supone la negociación, está constantemente sujeto a la prueba de la práctica y a escrutinio público.

Bibliografía

Comaroff, J. L. y Roberts, J.: *Rules and processes: the cultural logic of dispute in an african context* (University of Chicago Press, 1981).

Evans-Pritchard, E. E.: *The Nuer* (Oxford: Oxford University Press, 1940). Trad. esp.: *Los Nuer,* Barcelona, Anagrama, 1977.

Glasse: «The Huli of the Southern Highlands», en *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*; ed. P. Lawrence y M. J. Meggitt (Melbourne University Press, 1965).
Nelson, E. W.: *The eskimo about Bering Strait* (1899); reimpresión (Washington, DC: Smithsonian Institution, 1983). Se trata de un trabajo etnográfico pionero de excelente calidad, realizado por un meteorólogo del ejército de los EE.UU.
Turnbull, Colin: *The mountain people* (St. Albans: Paladin, 1984).

Otras lecturas

Edel, M. y A.: *Anthropology and ethics* (Illinois: C. C. Thomas, 1959). Muchos detalles, pero poco análisis.
Evans-Pritchard, E. E.: *Nuer religion* (Oxford: Oxford University Press, 1956). Trad. esp.: *La Religión Nuer,* Madrid, Taurus, 1982.
Gelfand, M.: *The genuine shona-survival values of an african culture* (Salisbury (i.e.: Harare): Mambo Press, 1973). Rico en detalles descriptivos del código ético shona.
Hogbin, I.: *The island of menstruating men* (Scranton, Penn: Chandler, 1970).
Mead, M.: *Growing up in New Guinea* (Hardmondsworth: Penguin, 1963).
Radin, P.: *Primitive man as philosopher* (Nueva York: Dover, 1957). Discusión inmerecidamente olvidada del pensamiento filosófico en sociedades pequeñas. Hay traducción española, *El hombre primitivo como filósofo.*
Silberbauer, G. B.: *Hunter and habitat in the Central Kalahari Desert* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981). Trad. esp.: *Cazadores del desierto,* Barcelona, Mitre, 1983.

3
LA ÉTICA DE LA ANTIGÜEDAD

Gerald A. Larue

En algún momento entre los siglos XII y X BCE (Antes de la Época Común —Before the Common Era—, la denominación universal que sustituye a la de BC, «Antes de Cristo» —Before Christ), las pautas de vida del Oriente Próximo empezaron a cambiar pasando de la vida migratoria o la vida en cavernas a habitar en asentamientos estables. En este nuevo marco, las personas produjeron su propio alimento, desarrollaron técnicas de alfarería y construcción de estructuras permanentes pasando de vivir en caseríos y aldeas a vivir en ciudades y organizaciones tipo ciudad-estado. A finales del IV milenio BCE, las dos grandes civilizaciones fluviales, Mesopotamia y Egipto, habían inventado y utilizaban la escritura. El presente ensayo utiliza algunos de los restos escritos del Antiguo Oriente Próximo, incluidos los relatos acerca de héroes que ilustraban las virtudes más admiradas, códigos legales que definían la conducta aceptable y no aceptable e instrucciones técnicas, todas las cuales nos informan acerca de la naturaleza de la ética en su primer concreción como algo suficientemente explícito para ser objeto de reflexión y examen. Como veremos, la ética occidental posterior tiene sus raíces en estos enfoques antiguos de los problemas de regular una sociedad de asentamientos estables. (Para el examen de los escritos éticos tempranos de la India y la China, véase el artículo 4, «Ética India», y el artículo 6, «La ética china clásica».)

1. La ética de la Mesopotamia Antigua

Aunque la exposición de principios éticos como tales no fue objeto de un interés primordial en el Oriente Próximo Antiguo, pueden discernirse

conceptos valorativos a partir de documentos comerciales, códigos legales, máximas de sabiduría, relatos de héroes y mitos. Muchos de los más antiguos materiales de texto conocidos procedentes de Mesopotamia tienen relación con la actividad comercial y son poco más que «listas de lavandería» relativas a la venta de tierras, contratos o que explican que tal y tal llevó su animal como ofrenda a tal y tal templo, donde fue recibido por el sacerdote tal y tal. El mayor número de textos recuperados es de comienzos del II milenio, pero sabemos por registros anteriores, a partir de finales del IV milenio BCE, que las sociedades de los valles del Tigris y el Éufrates tenían una organización burocrática.

Los archivos reales recogen las manifestaciones de orgullo de los monarcas que conquistaron y a menudo devastaron los territorios vecinos. Obviamente, ninguna declaración universal de derechos humanos protegía a los vencidos. Las propiedades personales se convertían en botín y hombres, mujeres y niños eran tratados como enseres. Se exigían y otorgaban juramentos de lealtad, y el territorio conquistado, ahora gobernado por vasallos, pasaba a formar parte de un imperio en expansión.

Los textos y códigos legales de Mesopotamia reflejan asentamientos monárquicos y hierocráticos que revelan la unión de la Iglesia y el Estado para el control de la tierra y de la población. Los límites territoriales proporcionaban identidad a los ciudadanos. En cada ciudad abundaban los templos a diversas divinidades, pero cada ciudad-estado tenía su propia divinidad rectora a la que, idealmente, la tierra le pertenecía. El gobernante local, como administrador personalmente elegido por el Dios, controlaba la hacienda de la divinidad. Se consideraba que la población estaba al servicio de los dioses para aplacarles —una idea que se formula de manera específica en la época babilonia de la creación *Enima elish* (Speiser, 1958; Pritchard, 1958, VI 33-6; 131). El rey gobernaba de acuerdo con un código que se suponía le había revelado la divinidad principal pero que, en todos los casos, constituye claramente la proyección de la ética social y de la práctica del momento. Las disposiciones se presentaban como leyes de caso formuladas así: «Si un hombre...». Por supuesto, podía consultarse al dios para obtener orientación sobre problemas inmediatos por medio de presagios oficiados en el templo —un sistema que otorgaba un enorme poder al sacerdocio del templo.

El templo funcionaba de forma muy parecida a un palacio municipal moderno, y era el centro de la administración de justicia. Las violaciones de los códigos revelados por la divinidad se interpretaban como ofensas a los dioses. Los casos se dirimían a la puerta del templo, pero cuando se precisaban adversarios o testigos para formular juramento en nombre del dios, se veían en el interior del templo.

A pesar del control hierocrático de la tierra, había casos de secularización y privatización de propiedades. Se reconocían diferentes clases socia-

les, y la economía local se basaba fundamentalmente en el trabajo esclavo. La mayoría de los esclavos se obtenían por conquista, y otros eran nativos que habían caído en épocas difíciles. Estos individuos pasaban a ser propiedades susceptibles de compra-venta, herencia o donación.

Uno de los más antiguos monarcas de la antigua Sumeria, Gilgamesh, el rey de Uruk del III milenio BCE, adquirió después de su muerte un estatus de leyenda y fue considerado fruto de la unión de un alto sacerdote y la diosa Ninsun. La narración épica de su vida revela mucho sobre los valores de la antigua Sumeria. En las fragmentarias referencias textuales de la época relativas a él no hay indicación de que esta leyenda circulase durante su vida. Un ensalmo de la época le caracterizaba como alguien que «indagó, examinó, juzgó, percibió y gobernó correctamente» (Heidel, 1949).

En la leyenda que le describió como un héroe semidivino, era presentado como un tirano brutal que ignoró los derechos humanos y que, gracias a su rango y fuerza, buscó relevancia mediante un poder desenfrenado, tiranizando a los hombres y poseyendo a las vírgenes antes del matrimonio (Pritchard, 1958; I, ii, 23-17). Cuando la población se quejó a los dioses, surgió un compañero llamado Enkidu y se modificó la conducta antisocial de Gilgamesh. Ahora, en vez de utilizar su autoridad y poder contra sus súbditos, reorientó sus energías hacia hazañas heroicas que permitieron conquistar el territorio situado fuera de Uruk. Este sistema de valores se tambaleó cuando Enkidu y Gilgamesh violaron el recinto sagrado y ofendieron a los dioses. Enkidu fue condenado a muerte. Ahora Gilgamesh cobró conciencia de su propio carácter mortal. No poniendo en duda la validez de una ética basada en la fuerza y la autoridad, decidió derrotar a la muerte. Al comenzar su aventura, hizo una pausa para refrescarse en una cervecería, cuya camarera le comentó la insensatez de esta búsqueda y le sugirió un sistema de valores diferentes:

> Gilgamesh, ¿hacia dónde corres?
> No encontrarás la vida inmortal que buscas.
> Cuando los dioses crearon la unidad
> ordenaron la muerte a los humanos
> y se guardaron para sí la inmortalidad.
> Así que Gilgamesh, llena tu vientre.
> Sé feliz día y noche.
> Haz de cada día un día de gozo.
> Baila, juega, de día y de noche.
> Lleva ropa limpia.
> Que laven tu cabeza y bañen tu cuerpo con agua.
> Acaricia al pequeño que coge tu mano.
> Que tu mujer goce en tus brazos
> pues éste es el destino de la humanidad...

Gilgamesh ignoró la lógica de este consejo. Un sistema ético surgido del reconocimiento de que la vida de uno era limitada y que proponía que podía pasarse la vida con la compañía de amor y gozo no coincidía con lo que él buscaba.

Finalmente se encontró con su antepasado Utnapishtim que había preservado la vida de todos durante las inundaciones y que, al contrario que su homólogo bíblico Noé, recibió de los dioses el don de la inmortalidad. Este instruyó a Gilgamesh sobre la fugacidad de la vida y los logros del hombre y aprendió que a pesar de su poder como rey semidivino, él, como todos los mortales, moriría un día. Como compensación, Utnapishtim le indicó el lugar de una planta mágica que crecía en el fondo del mar y que, al comerla, «convertía al viejo en joven». Gilgamesh consiguió la planta con poder rejuvenecedor, pero decidió retrasar su ingesta. Mientras se bañaba, una serpiente se comió la planta, lo que explica por qué la serpiente cambia de piel y la renueva mientras que los humanos están destinados a agrietarse y envejecer. Gilgamesh volvió a Uruk para convertirse en un gran rey, el administrador de su pueblo y constructor de las murallas antiguas.

La leyenda de Gilgamesh, que era conocida en todo el Oriente Próximo Antiguo, presentaba, en las aventuras del monarca, un comentario sobre la búsqueda del sentido de la vida. Si una ética que ignoraba los derechos de los demás o se agotaba en heroicidades fracasaba cuando la aplicaba un rey semidivino, obviamente esta ética fracasaría con las personas corrientes. Se rechazaba incluso el sencillo disfrutar y amar la vida cotidiano y hedonista que le recomendó la camarera. Si los humanos no podían alcanzar ni la inmortalidad ni el secreto del rejuvenecimiento y sólo podían esperar la tumba, ¿cómo se debía vivir?

La actitud ética que dio sentido y propósito a la vida de Gilgamesh no se enunciaba sino que se deducía. Él construyó las murallas de Uruk que proporcionaron seguridad a su pueblo. Él reconstruyó los templos de Anu, el dios protector de la ciudad, que daría la bendición divina al pueblo, y también los de Ishtar, la diosa del amor y de la fertilidad, que fomentaría las relaciones de amistad y la fecundidad de los pastos, los rebaños, las manadas y familias. En otras palabras, asumió la responsabilidad de su tarea, asignada por la divinidad, de cuidar del pueblo y la hacienda del Dios. La ética que se desprende de esta narración es la conocida ética del trabajo. Uno cumple su destino mediante el servicio y la fidelidad a todo aquello que llega a ser responsabilidad suya. Así se animaba, a cada lector, implícitamente, a levantar sus propias murallas de Uruk.

El código legal del rey semita Lipit-Ishtar de la ciudad de Isin, redactado a comienzos del siglo XIX BCE, es una de las primeras prescripciones reales recuperadas por los arqueólogos. Los prólogos de estos códigos son semejantes por cuanto en ellos el gobernante proclamaba que había sido

elegido al cargo por la divinidad, vinculando así el gobierno terrenal con los deseos de Dios. Lipit-Ishtar decía haber sido elegido por el dios celeste, Anu, y por el dios del viento o la lluvia, Enlil,

> Para instituir la justicia en la tierra, vengar los agravios, eliminar la hostilidad y la insurrección armada y traer la paz a sumerios y acadios.

Los himnos reales exaltan el período de paz. La atención al derecho de familia refleja la preocupación por los valores y la estabilidad de la familia proporcionando directrices para los derechos —y la herencia de propiedades— de los niños engendrados por una esposa o esposas legales, una esclava o una ramera. Y no existía reconocimiento de igualdad entre los hombres o los sexos. Algunos hombres y mujeres eran ricos hacendados, otros eran esclavos que podían ser comprados, vendidos o cambiados, aunque podía adquirirse la libertad. Otras leyes del fragmentario texto se refieren a la ética de las relaciones comerciales. Al parecer Lipit-Ishtar condonó las deudas, implantó controles comerciales para impedir la injusticia social e intentó poner un máximo a la acumulación de riquezas privadas. En un epílogo, el rey se jactaba de haber eliminado la enemistad, la rebeldía, el llanto y las lamentaciones y de haber instituido la decencia y la verdad en su reino.

El código legal mesopotámico más famoso, el de Hammurabi de Babilonia (1728-1646 BCE) repite una gran parte de lo recogido en códigos más antiguos. Hammurabi fue nombrado por la divinidad para promover el bienestar de sus súbditos asegurando la justicia mediante la eliminación del mal y de los malvados a fin de que «los fuertes no pudiesen oprimir a los débiles». La justicia, que significaba «lo correcto», consistía principalmente en justicia económica (Saggs, 1962, pág. 198ss.) y muchas de las leyes se referían a la propiedad, a los pleitos legales, a la práctica y los contratos mercantiles. La justicia no era ciega y se establecían distinciones entre clases sociales y miembros de la familia. Los daños personales a miembros de la aristocracia suponían la *lex talionis*, el ojo por ojo. Si el daño se causaba a hombres libres y esclavos, bastaban las multas y, en el caso de dañar a un esclavo, la multa se pagaba a su amo en compensación al daño a la propiedad. El derecho de familia instituía el primado del padre. Si un miembro de la aristocracia tenía dificultades económicas, podía vender a su esposa e hijos como esclavos durante un período de cuatro años. Una esposa adquirida sin contrato no tenía condición legal. La violación de una virgen prometida en matrimonio y de origen aristocrático motivaba la condena a muerte del violador. Las mujeres acusadas de infidelidad eran arrojadas al río donde —se decía— el río probaría su inocencia o culpa.

Las acusaciones falsas se trataban duramente y quien acusaba falsa-

mente a otro de asesinato era reo de pena de muerte. La conducta negligente o ineficaz podía determinar el pago de daños y perjuicios, pero un cirujano que operaba con estilete de bronce a un hombre de posición y le causaba la muerte o le abría la cuenca del ojo provocándole ceguera recibía como castigo la amputación de la mano. Si la operación tenía éxito, se pagaba al médico diez siclos de plata. Si el paciente era esclavo, el médico tenía que dar un esclavo a cambio del esclavo fallecido y si el esclavo perdía un ojo, debía pagar a su dueño la mitad del valor del esclavo. Si el esclavo se recuperaba, el médico recibía dos siclos de plata. Si un hombre golpeaba a la hija embarazada de un hombre libre provocándole el parto, debía pagar diez siclos de plata por la pérdida del feto. Si su golpe causaba la muerte a la mujer, se mataba a su hija. Si la mujer era de clase baja o esclava, el autor de su muerte pagaba una multa. Las leyes protegían al hombre por encima de la mujer, y al aristócrata por encima del hombre libre y del esclavo.

2. La ética del Antiguo Egipto

A lo largo del desarrollo de pautas éticas en Mesopotamia, en Egipto empezó a formarse una perspectiva ética en ocasiones diferente y otras veces paralela a la del pensamiento mesopotámico. En el núcleo de la ética egipcia se encontraba el término *ma'at*, que significaba justicia, equilibrio, la norma, orden, verdad, la acción recta y correcta, todo lo cual lo instituyeron los dioses en un principio y actualmente estaba garantizado por el faraón. A partir de la V Dinastía (alrededor del 2450-2300 BCE), los funcionarios públicos designados por el rey para tratar los asuntos legales fueron denominados «sacerdotes de *ma'at*» (Morenz, 1973, págs. 12ss.). No se han recuperado códigos legales que definan el *ma'at* y esta noción parece haber servido de valor básico que servía de fundamento a la conducta y juicio moral. Parece claro que debe de haber habido disposiciones comunes basadas en *ma'at* que podían aumentar de tanto en cuanto mediante edictos del faraón. Justicia y verdad no eran conceptos vagos, sino explícitos y vívidos. En los tribunales de la ley, los jueces habían de manifestar *ma't* en lo que decían y en su forma de dictar sentencia (Morenz, 1973, pág. 125). Los egipcios habían de actuar de conformidad con *ma´at*, no en términos de los preceptos legales prescritos sino de manera más amplia y libre, aunque en ocasiones posteriores se registró la tendencia a la conformidad con las normas (Wilson, 1958).

Las normas éticas que sostenían el *ma'at* las enseñaban los sabios en las escuelas de escribas. Se han encontrado copias escolares de aforismos, máximas y consejos, algunas de alrededor del año 2000 BCE. Estas copias subrayan la importancia de seguir los preceptos para conseguir éxito en los

negocios, el gobierno, y para ostentar puestos administrativos y públicos. Las razones ofrecidas para la observancia de las normas éticas eran de orden esencialmente práctico: ignorarlas equivalía a fracasar en los tribunales, y violarlas era incurrir en un castigo y propiciar la desorganización social (Larue, 1988, págs. 77-73).

Se alentaba a los alumnos a contraer matrimonio. La unidad social básica era la familia, que incluía al padre, una o más esposas y los hijos. Los matrimonios incestuosos se aceptaban como normales. La propiedad se transmitía hereditariamente entre familias y cuando fallecía la madre el padre caía en desgracia porque la hija asumía el control de la propiedad. Así, no era raro que, para mantener en la familia las posesiones, un padre se casase con su hija o un hermano con su hermana. No hay duda de que muchas de estas uniones eran acuerdos formales, puramente ideados para proteger la propiedad; sin embargo, hay opiniones encontradas sobre si estos matrimonios llegaban o no a consumarse sexualmente. En las inscripciones a menudo se menciona la denominación de «hermana-esposa» y es posible que algunos matrimonios incestuosos reflejen un verdadero amor y afecto entre los hermanos. «Los dioses Osiris y Set se casaron con sus hermanas Isis y Neftis respectivamente, y Osiris concibió a Horus con Isis y Set concibió a Anubis con Neftis; por ello el matrimonio de hermanos y hermanas estaba sancionado por los dioses y no hay duda de que existieron matrimonios de este tipo en el Egipto más antiguo» (Budge, 1977, pág. 23). Machet White señala que «para salvaguardar la pureza de la sucesión era aconsejable que el rey procrease tantos hijos como pudiese en lo que se denomina el grado prohibido. Para este fin no era raro que se casase con sus propias hijas» (White, 1970, pág. 15).

Por lo que respecta al matrimonio no incestuoso, se aconsejaba a los alumnos que eligieran cuidadosamente esposa, y que le proporcionasen alimento, ropa y joyas para mantenerla contenta, porque ella era la fuente de los hijos, y en particular los hijos que heredarían el oficio del padre y llevarían el nombre de la familia. Se aconsejaba al marido evitar las disputas legales con su esposa y también las esposas de otros hombres. En razón de las leyes de herencia, en Egipto las mujeres disfrutaban de un estatus y libertad que les estaban negados en las demás regiones del Antiguo Oriente Próximo.

Se desaconsejaba toda rebelión contra la autoridad paterna. Un hijo debía ser humilde, dispuesto a aceptar consejo, debía evitar los actos deshonestos o fraudulentos y tener buenos modales. Según el visir sabio Ptah-Hotep (siglo XXV BCE), la mala conducta del hijo podía ser razón de su repudio. El maestro sabio Amen-em-opet (siglo XIV BCE) aconsejaba evitar el ansia de poder y riqueza mediante el robo, el engaño o la conducta deshonesta en los negocios, animaba a sus alumnos a pensar antes de hablar

y prevenía contra la unión a personas modestas o conflictivas. Su ideal era el hombre tranquilo que realizaba buenas obras y actuaba amablemente, que no se burlaba de los deformes o de los ancianos y que antes ayudaría a un anciano borracho que lo golpearía y que, al ser censurado por un anciano, aceptase el abuso y mantuviese la compostura.

Algunas dimensiones de la ética egipcia están relacionadas con su creencia en el más allá. «Ninguna otra nación del mundo antiguo hizo un esfuerzo tan decidido por vencer a la muerte y ganar la vida eterna» (Lichthein, 1975, I, pág. 119). Era así práctica establecida la conservación del cuerpo y el uso de la magia unidas a la noción de juicio ético. El capítulo 125 del «Libro de los Muertos» contiene una confesión negativa en la que el finado recita ante un grupo de 42 jueces divinos una lista de 42 pecados no cometidos. Los delitos consistían en los malos tratos a personas o animales, blasfemias, robo, la difamación de un siervo ante su amo, provocar dolor o lágrimas o sufrimiento, matar a otro, robar, las relaciones sexuales ilícitas o la masturbación, engañar en los negocios, etc. La protesta terminaba con la reiterada afirmación «¡yo soy puro!». En una declaración adicional realizada en el Salón de *ma'at*, el finado decía haber dado pan al hambriento, agua al sediento, ropa al desnudo y haber transportado por el río a un hombre sin embarcación (Budge, 1913, pág. 587). Obviamente, una de las fuerzas más poderosas que motivaban la observancia de los valores sociales aceptados era el temor al juicio en el más allá.

La prohibición de la crueldad a los animales, que constituye una actitud ética inusual en el mundo antiguo, se basa en parte en la creencia egipcia de que cuando Ptah, el dios creador de Menfis, creó la vida mediante la palabra hablada, todos los seres eran manifestaciones de la divinidad. Todo lo que existía, incluidos los demás dioses, eran proyecciones de Ptah. Así, los egipcios podían imaginar que los seres de este mundo daban la bienvenida y elogiaban al sol naciente, pues éste renacía cada día, al igual que cualquier egipcio. Además, algunos dioses tenían forma animal. Por ejemplo, Thoth podía ser o un mandril o un ibis, el animal sagrado de la diosa Bast era el gato, Tauret era una diosa hipopótamo, Sebek un cocodrilo, etc., etc. La lista de animales sagrados era muy amplia e incluía al buitre, los halcones, golondrinas, tortugas, escorpiones, serpientes, etc. A pesar del respeto y veneración dispensados a estos animales (algunos eran momificados), los egipcios no dudaban en utilizarles para comer, pero como los animales tenían un alto valor y los egipcios veneraban la vida, se esperaba el respeto del ser humano hacia los demás animales, un respeto que en el caso de los animales domésticos llegaba a la amabilidad, pues en el más allá el trato a los animales estaría entre las acciones a juzgar.

Por supuesto había escépticos hacia la promesa de la vida en el más allá. Las fiestas egipcias eran entretenidas, en parte, por un artista que animaba a

los invitados «a entregarse al placer, porque no pueden tener certeza de que la diligencia en la tierra conduzca a la salvación eterna» (Wilson, 1958, pág. 467). El artista señalaba que las tumbas piramidales de los faraones divinos y sus nobles habían sido violadas, y que era como si nunca hubiesen existido. Señalaba que nadie había vuelto de la tumba para garantizar la vida inmortal. Al igual que la camarera que aconsejó a Gilgamesh, el artista aconsejaba así a su audiencia:

> Sigue tus deseos mientras vivas.
> Ten mirra sobre tu cabeza y viste bonita ropa...
> No dudes en buscar el placer personal y tu propio bien.
> Satisface las necesidades terrenales que tu corazón anhela
> Hasta que llegue el día del vuelo.

Añadía que nadie puede llevarse los bienes consigo, que la aflicción y el lamento no salvará a uno de la tumba, de la que no hay retorno.

Por lo que respecta al mundo exterior a Egipto, eran obvias las ideas de los egipcios acerca de su superioridad. Los egipcios se concebían a sí mismos como personas superiores, distintas de los dioses y superiores a los animales. El término que designaba al extranjero sugería una categoría no equivalente a la categoría egipcia de persona, pues según el pensamiento egipcio la influencia foránea era responsable de la desorganización social. Incluso en algunas obras literarias, se agrupaba a animales y extranjeros, que vivían en tierras alejadas del fértil Nilo y de la normalidad de la vida de Egipto (*ma'at*). Sin embargo, si un extranjero construía su hogar en Egipto, esa persona se unía al orden de los humanos.

3. La ética de las Escrituras hebreas

Cuando los hebreos entraron en Canaán, probablemente a finales del siglo XIII BCE, la tierra estaba controlada por monarquías locales que pagaban tributo a Egipto. Según la leyenda bíblica, la dinastía hebrea, como la de Mesopotamia, se instituyó en el siglo X BCE mediante elección divina del Dios hebreo Yahve. Saúl fue elegido y luego rechazado (I Sam. 10:17-25; 13:13-14). Fue elegido David, quien instituyó la línea de gobernantes judeos (I Sam. 16:I-13; II Sam. 7:5-17). El rey era protector del reino de Yahve (I Sam. 8:20), administrador del pueblo de Yahve (II Sam. 5:2; II Reyes 11:17), participaba en algunos ritos de culto (I Reyes 3:4, 8:62, etc.), y en algunos casos participaba en el proceso judicial (II Sam. 12:1-6) pero no estaba totalmente por encima de la ley (II Sam. 12:7-14; I Reyes 21).

La ley bíblica reitera motivos que encontramos en la legislación meso-

potamia. Las normas de Yahve fueron reveladas a su siervo elegido, Moisés, en un encuentro personal en el Monte Sinaí (Horeb). La Torah, que representa una compilación de las prescripciones —unas prestadas y otras originales— se creó entre los siglos X y V BCE. Al igual que la ley mesopotamia, proporcionaba una identidad a los miembros del culto como pueblo elegido unido a su divinidad por un acuerdo vinculante y una relación legal (Deut. 14:2). Incluso después del siglo VI BCE, cuando Yahve era presentado como Dios universal, en vez de territorial, los judíos mantuvieron un particularismo en la expresión universalista (Isa., vers. 40-55). El signo del acuerdo, la circuncisión, era exclusivamente masculino, y la no circuncisión o el intento de borrar el signo equivalía al abandono del acuerdo (I Macabeos 1:15).

El objetivo de la ley era *sedeq*, término que habitualmente se interpreta como «justicia» o «rectitud» y que significa «la senda correcta» o lo que es normal. El autor de Deuteronomio escribió lo siguiente:

> *Sedeq, sedeq* sigue estrictamente *sedeq, sedeq* para que vivas y poseas la tierra que te da Yahve, tu dios. (Deut. 16:20).

El *sedeq* expresado en la ley bíblica se expresa tanto en forma casuística (ley de casos) como apodíctica (harás/no harás). Cuando se santificó la ley y se erigió en ley sagrada y válida para toda época y para todas las generaciones, asumió la forma obligatoria e inflexible de la «ética del libro de normas».

La relación entre la divinidad y el pueblo se basaba en el principio del *do ut des* (yo doy para que tú puedas dar) mediante el cual Yahve prometía ricas bendiciones en proporción a la obediencia de sus normas, que establecían todos los ámbitos, desde la comida, la indumentaria y las prácticas sexuales aceptables hasta las ofrendas y las manifestaciones rituales. En otras palabras, la obediencia reportaba recompensas, la desobediencia suponía castigos, con lo que cuando una persona o grupo sufría un dolor o pérdida podía atribuirse a una conducta no ética (Deut. 7:12-14; 28).

La naturaleza cohesionada de la familia dio lugar a una noción que se ha denominado «personalidad corporativa» (Robinson, 1936). El mal causado en una generación podía ser castigado en otra (Deut. 5:9). De este modo, un antepasado de conducta deshonesta podía escapar al castigo y un descendiente honesto podía sufrir una desgracia. Esta creencia, que reflejaba un defectuoso sentido del individualismo, se criticó en Ezequiel, donde se afirmaba la responsabilidad de cada persona por el mal personal (Ezeq. 18).

La historia de Job cuestiona la relación entre pecado y castigo. El héroe, una persona recta que había observado fielmente todas las normas, sufrió no por sus pecados o los de otro sino por una apuesta hecha en el cielo.

Como Job no podía conocer la razón de su desgracia y como las teorías tradicionales no explicaban su situación, se plantearon cuestiones relativas a la forma de vida correcta. La respuesta de Job fue que hay que obedecer incuestionablemente las normas reveladas tanto si sus consecuencias tienen sentido como si no. En el Eclesiastés se ofrece una respuesta diferente.

El Eclesiastés reitera temas conocidos del Gilgamesh y de las canciones del arpista de Egipto. El autor, que se presenta como Salomón, ostenta el título de *Qoheleth* (maestro). Su lamento inicial es que la vida carece de sentido. Gracias a su estatus, riqueza y poder (como Salomón) podía permitirse todo capricho, desde participar en los caminos de la sabiduría hasta el placer (vino, mujeres y canto), desde acumular riquezas e invertir en proyectos de edificación al frenesí y la vida disoluta. Todo ello carecía de significación. Según el Eclesiastés, el destino de los humanos, tanto si eran sabios como insensatos, buenos como malos, no era diferente del destino de los demás seres vivos (Ecl. 2:14-16; 3:18-21; 7:15; 8:8). Seguía oculto el misterio del sentido de la vida (8:17). ¿Cómo hay que vivir entonces? Qoheleth recomendaba aceptar la suerte de uno en la vida, fuese ésta cual fuese y, al igual que la camarera de la leyenda de Gilgamesh, aconsejaba a sus alumnos:

> Ve, come alegremente tu pan y bebe tu vino con corazón contento, pues que se agrada Dios en tus obras. Vístete en todo tiempo de blancas vestiduras y no te falte el ungüento sobre tu cabeza. Goza de la vida con tu amada compañera todos los días de la fugaz vida que Dios te da bajo el sol, porque ésta es tu suerte en la vida entre los trabajos que padeces bajo el sol. Todo lo que puedas hacer, hazlo en tu (pleno) vigor, porque no hay en el sepulcro, a donde vas, ni obra, ni razón, ni ciencia, ni sabiduría. (Ecl. 9:7-10).

La ética de Qoheleth sugería un enfoque de la vida del sólo se vive una vez. Al contrario que los egipcios, no tenía creencia en el juicio en el más allá. Esta vida es todo lo que hay. En el núcleo de sus enseñanzas estaba una ética del trabajo y no se ignoraba la significación de la vida responsable disfrutando de los goces de la vida. Unas cosas son mejores que otras: se prefiere la sabiduría a la necedad, la decencia a la indecencia, la vida a la muerte pero, en definitiva, cuando la muerte llega, pierde todo sentido aquello que uno ha elegido.

Las enseñanzas de la sabiduría hebrea (los Proverbios) reconocían dos clases de hombres: los sabios que seguían la ley de Dios y eran buenos ciudadanos, discretos, prudentes, fiables, honestos, de palabra cordial, humildes, resignados, laboriosos y de juicio imparcial, y los malos que eran necios e ignoraban la ley. Había dos clases de mujeres: las buenas que eran esposas ideales cuya principal preocupación era el bienestar de la familia y

del marido y que trabajaban de manera diligente como administradoras del hogar y astutas mujeres de negocios (Prov. 31:10-31), y las malas que eran procaces aventureras y significaban el camino de la insensatez y el desastre (Prov. 7:6-27; 9:13-18). La razón para seguir la enseñanza era de orden práctico: un camino llevaba al éxito y el otro al fracaso y a los problemas.

A pesar de la disposición de Exodo 12:49 «la misma ley será para el indígena y para el extranjero que habita con vosotros», se hacían distinciones. Había ciudadanos y había esclavos, personas en tránsito que atravesaban el territorio y extranjeros residentes, y había hombres y mujeres. No todos eran iguales. Se mostraba una preocupación social hacia los huérfanos, las viudas y los residentes en tránsito (Deut. 10:18-19). Los hebreos esclavos debían liberarse después de seis años y ser tratados generosamente (Deut. 15:12-18). Estaba prohibido el matrimonio con extranjeros (Deut. 7:3-4; Neh. 13:23-27). Se aceptaban las desigualdades sociales y políticas. La ética familiar subrayaba la significación de la línea familiar masculina. No existía la creencia en la vida del más allá y la «inmortalidad» consistía en la continuación de la identidad mediante los descendientes varones.

Por supuesto algunos ignoraban la *sedeq*. Las protestas de los profetas denuncian la violación de los derechos de los pobres y de las viudas y huérfanos por parte de los ricos y los poderosos. En el siglo VIII BCE, Mikeas instaba a la gente a «hacer la justicia, amar el bien y caminar en la presencia de tu Dios» (6:8). La amenaza profética de catástrofe para el país durante el mismo período puede haber aterrorizado a algunos pero otros la ignoraron y se mofaron de ella (Isa. 28:14-22).

A finales del siglo VI BCE, tuvieron lugar las catástrofes anunciadas: Jerusalén fue destruida, los gobernantes y artesanos judíos mejor dotados fueron llevados al exilio en Babilonia y, a su vez, el rey Ciro de Persia conquistó Babilonia. La administración persa permitió a los judíos del exilio volver y reconstruir la ciudad y el templo de Jerusalén, en ruinas. Durante el siglo V BCE, aparecieron poderosos gobernantes judíos, como Esdras y Nehemías, que intentaron crear una identidad judía, no sólo mediante la restauración física de la ciudad y el templo sino también sobre la base de un sistema de fe. Durante este período, se realizaron las últimas adiciones a la Torah. Este código legal, que incluye los cinco primeros libros de la Biblia, se convirtió en la base de una ética de la alianza, basada en la relación entre la divinidad y el pueblo —una relación que la tradición remontaba hasta Abraham pasando por Moisés. La interpretación de esta alianza por Nehemías y Esdras reclamaba la separación de los judíos de todos los demás, prohibía el matrimonio entre judíos y no judíos (Neh. 10:30) e incluso llegaba a decir que los matrimonios ya consumados debían disolverse (Esdras 10:18-19). Estos dos líderes estaban convencidos de que el matrimonio con no judíos no sólo contaminaba la pureza del judaísmo (Neh. 13:23-26) sino

que violaba las Escrituras (Neh. 13:1-3) y provocaba la cólera de Dios (Esdras 10:14).

No todos estaban de acuerdo con esta política segregacionista. El autor del libro de Rut, redactado a finales del siglo XIV BCE, indica que el Rey David era hijo de un matrimonio moabita-hebreo. La narración de Jonás deja clara la preocupación de la divinidad judía por los restantes pueblos y por lo tanto la responsabilidad de los judíos para con los extranjeros —incluso para los desdeñados asirios (Jonás 4:11).

Mientras se debatía el conflicto relativo a la ética segregacionista, otro elemento influyó en el pensamiento judío, a saber la noción heredada de la religión persa del profeta Zaratustra y que introdujo en el judaísmo la noción aria de dualismo cósmico. La teología de Zaratustra enseñaba que Ahura Magda, el omnisciente creador y proveedor del mundo de la bondad, la verdad, la pureza y la luz estaba enfrentado con Angra Mainyu, el compendio del mal, la mentira y las tinieblas. Todo ser humano podía elegir libremente y decidir si quería seguir la luz o las tinieblas. En el marco de esta bipolaridad, el culto zoroastrino concebía la historia como el movimiento hacia un tiempo final, una época final en la que triunfarían la verdad y la bondad. En el *Schaton*, cada alma humana actualmente unida a su cuerpo se acercaría a un Puente de Separación por el cual los hombres rectos pasarían al paraíso y ante el cual habrían de retroceder los hombres malvados. Finalmente, se pondría a prueba tanto a los malvados como a los hombres rectos atravesando una corriente de metal fundido. Para los hombres rectos sería como tomar un baño caliente, y para los malos supondría la extinción. La ética escatológica se interesaba por el problema de la teodicea, de la rectitud de Dios. Si la divinidad era buena, recta y omnipotente, ¿cómo podía ser el mal tan dominante y tener tanto éxito en el mundo?

La respuesta era que el mal era el resultado de la actividad de Angra Mainyu (que anuncia al diablo) y aunque el mal parecía triunfar en este mundo, se restablecería el equilibrio en el mundo venidero cuando se premiase la conducta correcta y castigase la mala conducta. La atención se centraba en el individuo cuya buena conducta le haría merecedor del paraíso eterno.

Estas nociones se incorporaron a la ética judía. Constituyen la enseñanza nuclear del libro de Daniel, escrito alrededor del 168 BCE, la época de mayor intensidad y empecinamiento de la persecución de los judíos por los griegos seléucidas (véase I Macabeos 1; II Macabeos 6-7; Josejo, *La antigüedad*, XII, V, VI). Daniel proporcionó a los judíos una respuesta nueva al problema de la teodicea: si, a pesar de su bondad y fidelidad a la ley, el hombre recto sufría en la tierra sería recompensado en la vida del más allá. Si las personas malvadas parecían prosperar y ver aumentar su poder, riqueza y autoridad, el hombre de fe sabía que en la vida venidera serían cas-

tigadas en proporción a sus malos actos, pues todo el poder, riqueza y autoridad obtenidos en esta vida nada importaban en el mundo venidero. El hombre recto sabía que el final era inminente, y que a pesar de las persecuciones, torturas y la muerte sólo tenía que seguir su fe. Yahve era una divinidad ética, sus disposiciones constituían una ética positiva, y sus obedientes seguidores sabían que vivían de acuerdo con la ética suprema, un código de conducta revelado por la divinidad.

El libro de Daniel simbolizaba un cierto desfallecimiento. La vida buena, la vida decente, la vida ética, ya no tenía importancia para la creación de una sociedad ética. Ésta era imposible entre los seres humanos, entre los cuales dominaba el mal, y además el final era inminente. Sólo en la vida venidera, cuando se implantase el reino de los justos, podría surgir una sociedad ética plena. Para formar parte de esa sociedad ideal, había que seguir la rectitud personal en esta vida. Mientras que el judaísmo había enseñado que la conducta ética en esta vida podía reconocerse como el cumplimiento de las disposiciones de la alianza y con ello se obtenía la recompensa de la bendición de Dios para el individuo y para su país, ahora se ponía énfasis en la recompensa y el castigo personal.

Algunas sectas judías, incluidos los fariseos y los monjes que vivían en el Mar Muerto (que se cree pueden haber sido los esenios) aceptaron las enseñanzas escatológicas; quizás mediante estas sectas esta concepción del mundo pasó a formar parte del cristianismo y de la ética cristiana.

Bibliografía

Budge, E. W.: *The dwellers on the Nile* (Londres: Religious Tract Society, 1926); (Nueva York: Dover Publications, Inc., 1977).

—: *The book of the dead* (Londres: Medici Society, 1913); (Nueva York: University Books, 1960).

Heidel, A.: *The Gilgamesh epic and the Old Testament* (Chicago: University of Chicago Press,1949).

Josefo, F.: *Antiquities*. Trad. esp.: *Antigüedades de los judíos*, Tarrasa, Clie, 1989.

Larue, G. A.: *Ancient Myth and modern life* (Long Beach, Cal.: Centerline Press, 1988).

Lichtheim, M.: *Ancient Egyptian literature*, 2 vols. (Berkeley: University of California, 1975-6).

Morenz, S.: *Egyptian Religion*, trad. por Ann E. Keep (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1973).

Pritchard, J. B., ed.: *Ancient near eastern texts relating to the Old Testament* (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1958).

Robinson, H. W.: «The hebrew conception of corporate personality», *Werden und*

Wesen des Alten Testaments, ed. J. Hempel, *Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, LXVI (1936), pp. 49 y ss.
Saggs, H. W. F.: *The greatness that was Babylon* (Nueva York: Hawthorne Books, 1962).
Speiser, E. A.: «The creation epic», *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament,* ed. James B. Prichard (Princeton University Press, New Jersey, 1958), pp. 60-72.
White, J. E. Manchep: *Ancient Egypt, its culture and history* (Nueva York: Dover Publications, Inc., 1970).
Wilson, J. A.: «Egyptian secular literature and poems», *Ancient near texts relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1958).

Otras lecturas

Bottero, J., Cassin, E. y Vercoutter, J., eds.: *The earliest civilizations,* trad. por R. F. Tannenbaum (Nueva York: Delacorte Press, 1967).
Breasted, J. H.: *Development of religion and thought in ancient Egypt* (Nueva York, Charles Screibner's Sons, 1912).
Breasted, J. H.: *The dawn of conscience* (Nueva York: Charles Screibner's Sons, 1933).
Clark, R. T. R.: *Myth and symbol in Ancient Egypt* (Nueva York, Grove Press, 1960).
Erman, A.: *Life in ancient Egypt* (1894); trad. H. M. Tirard (Londres: Benjamin Blom, 1969).
Frankfort, H. y cols.: *The intellectual adventure of ancient man* (Chicago: University of Chicago Press, 1946).
Jacobsen, T.: «Primitive democracy in Mesopotamia», *Journal of near eastern studies*, II (1943), 159 ss.
—: «Mesopotamia», *The intellectual adventure of ancient man* (Chicago: University of Chicago Press, 1946).
—: *The treasures of darkness* (New Haven: Yale University Press, 1976).
Kaster, J.: *Wings of the Falcon* (Nueva York: Holt, Reinehart and Winston, 1968).
Kramer, S. N.: *History begins in Sumer* (Nueva York: Doubleday, Anchor, 1959). Trad. esp.: *La Historia empieza en Sumer*, Barcelona, Orbis, 1985.
—: *Sumerian mythology* (Nueva York: Harper & Row, 1961).
—: *The sumerians* (Chicago: University of Chicago Press, 1963).
Larue, G. A.: *Old Testament life and literature* (Boston: Allyn & Bacon, 1968).
Murray, M. A.: *The splendor that was Egypt* (Nueva York: Hawthorn Books, Inc., 1963).
Oppenheim, A. L.: *Ancient Mesopotamia* (University of Chicago Press, 1964).

Segunda parte

LAS GRANDES TRADICIONES ÉTICAS

4
LA ÉTICA INDIA

Puruṣottama Bilimoria

Introducción

A menudo se pregunta: «¿Ha habido alguna vez una "ética" en la India?» «¿Tiene sentido hablar de "ética India"?» «¿No es la idea de "ética" un invento occidental al igual que la antropología?» o bien, de manera alternativa, ¿no descarta la cosmovisión india, mística y «negadora de la vida», el uso de la ética? No hay duda de que la tradición india se interesó por la búsqueda de la «vida moralmente buena» y de los correspondientes principios, leyes, normas, etc., que contribuyesen a alcanzar esta meta. Y al igual que sus homólogos de otros lugares, los pensadores indios no se abstuvieron de indagar acerca de la naturaleza de la moralidad, de lo «correcto» y de lo «incorrecto», el «bien» y el «mal», aún si no fueron más allá de describir o codificar el «*ethos*» vigente, los usos, costumbres y tradiciones habituales —es decir, de dar expresión a lo que en sánscrito se denomina *dharma*, lo que significa aproximadamente el orden moral y social.

Sin embargo, los interrogantes con los que comenzamos apuntan a una dificultad, a saber, la de localizar en la tradición india la suerte de teorización ética ahistórica, abstracta y formal a la que estamos acostumbrados en Occidente. En la India se admitía que la ética es el «alma» de las complejas aspiraciones espirituales y morales de la gente, fascinadas con estructuras sociales y políticas forjadas a lo largo de un dilatado período de tiempo. Y este es un *leit motiv* recurrente en la abundante sabiduría, leyendas, épica, textos litúrgicos, tratados legales y políticos de esta cultura.

Al igual que cualquier otra de las grandes civilizaciones originadas en la Antigüedad, es natural esperar una diversidad de sistemas éticos en la tradición india. Sería imposible cubrir todas estas posiciones. Asimismo, hablar

de la «tradición india» es referirse de forma más bien libre a una colección increíblemente diversa de sistemas sociales, culturales, religiosos y filosóficos, que también cambiaron con el tiempo. Esta exposición tiene que ser selectiva y se limitará a las tradiciones brahmánica-hindú y jainista, concluyendo con un breve repaso de la ética de Gandhi (la ética budista, cuya extensión en la India normalmente formaría parte de este capítulo, se expone en el capítulo 5). Ante la falta de equivalentes en español (y viceversa) es inevitable el uso de términos sánscritos, que se explican en el texto.

Observaciones generales sobre la ética india temprana

Por comenzar con la observación más general, en sus juicios morales el pueblo indio primitivo ponía del lado del «bien» lo siguiente: felicidad, salud, supervivencia, descendencia, placer, tranquilidad, amistad, conocimiento y verdad; y del lado del «mal» más o menos sus opuestos o contravalores: desgracia o sufrimiento, enfermedad y daño, muerte, infertilidad, dolor, cólera, enemistad, ignorancia o error, faltar a la verdad, etc. Y estos valores se universalizaban para todos los seres sensibles, por pensar que sólo es posible el supremo bien cuando todo el mundo puede disfrutar las cosas buenas que puede ofrecer el cosmos. Sin embargo, el bien supremo se identifica con la armonía total del orden cósmico o natural, caracterizado como *rita*: ésta es la finalidad creadora que circunscribe la conducta humana. Así, el orden social y moral se concibe como un correlato del orden natural. Este es el curso ordenado de las cosas, la verdad del ser o realidad (*sat*) y por lo tanto la «Ley» (*Rigveda* 1.123; 5.8).

Por lo tanto uno hace aquello que está en consonancia con, o que promueve, el bien así percibido, y se abstiene de hacer lo que produce las cosas o efectos malos, al objeto de no alterar indebidamente el *orden* general. También se puede intentar evitar o superar los efectos desfavorables de determinadas acciones. En consecuencia, un acto es correcto si se adecúa a este principio general, y un acto es incorrecto si lo contraviene, y por lo tanto es *anrita* (desorden) (*Rigveda* 10.87.11). Como el hacer lo correcto salvaguarda el bien de todo en tanto en cuanto *rita* (el orden de los hechos), se supone que es más o menos obligatorio hacer o realizar los actos correctos (el «debe» u orden moral). Esta convergencia de los órdenes cósmico y moral se ensalza de manera universal en la categoría omnicomprensiva de *dharma*, que pasa a ser más o menos el análogo indio de la ética.

Lo «correcto» o la corrección se identifica con el «rito», es decir se formaliza como ritual, de contenido variable. En otras palabras, la obligación derivada de un valor, por ejemplo, la supervivencia de la especie, se convierte en el propio valor, por ejemplo, el sacrificio, independientemente de

lo que se ofrezca en el acto. El rito pasa a poseer ahora un valor moral intrínseco. Pero también asume un poder por sí mismo, y las personas están dispuestas a llevar a cabo ritos o rituales para fines egoístas. Un grupo puede reclamar su derecho y por lo tanto la ventaja sobre otros grupos en relación a los ritos prescritos, a su contenido, correcta ejecución, utilidad, etc. Esto conduce a la formulación de obligaciones y códigos morales diferenciados para los diferentes grupos del complejo social en general. La diferenciación se superpone sobre la unidad orgánica tanto de la naturaleza como de las personas.

Así pues, lo que se considera la *ética*, si bien tiene aspecto naturalista, es sustancialmente normativo; la justificación suele ser que ésta es la ordenación «divinizada» de las cosas, y por lo tanto también se da la tendencia a absolutizar la ley moral.

Sin embargo esto no quiere decir que no se planteen cuestiones, inquietudes y paradojas genuinas de relevancia ética, aun cuando éstas se muestren disfrazadas en términos religiosos, míticos o mitológicos. Por poner un ejemplo: las Escrituras prescriben evitar la carne; pero un sacerdote haría mal a los dioses si se niega a participar en una determinada ofrenda ritual de un animal. Si se agravia a los dioses, no puede mantenerse el *orden*: ¿qué debe hacer entonces? (Kane, 1969, I.1.). Aquí nos vemos conducidos a una discusión ética. Lo anteriormente esbozado es, ciertamente, una presentación general que cubre básicamente el período más primitivo (alrededor del 1500-800 BCE), durante el cual se formó y desarrolló la tradición brahmánica. Esto también define un marco general para atender a cómo se desarrolla la conciencia moral, los diversos conceptos éticos y programas morales a menudo encontrados, que llegan a articularse en períodos posteriores, y todo lo cual podemos denominarlo la tradición ética «hindú».

1. La ética brahmánico-hindú

En primer lugar haremos tres observaciones concretas acerca de la sociedad brahmánica.

1. Los Vedas, la colección de textos canónica, constituye la autoridad final. No existe un «Supremo Ser Revelado» que constituya la fuente de las escrituras. Su contenido simplemente se «ve» u «oye» (*shruti*); y los principios invocados se encarnan en los dioses, que constituyen modelos para la conducta de los hombres.

2. Se adopta un principio particular de ordenación social (introducido probablemente en la India por los arios alrededor del 1500 BCE) según el cual la sociedad está organizada en una división funcional de cuatro «cla-

ses», denominadas *varna* (literalmente, «color»). Estas clases, y sus respectivas tareas, son las siguientes:

Brahmana (brahmanes)	Tareas religiosas y de instrucción
Kshatriya	Tareas de gobierno y defensivas
Vaishya	Tareas agrícolas y económicas
Shudra	Tareas domésticas y trabajo físico

Idealmente, las fuentes del poder se distribuyen de manera justa en diferentes lugares; y, asimismo, las diferencias de función no tienen que suponer diferencias de intereses, derechos y privilegios. Pero en la práctica el resultado parece ser diferente. Un sistema de subdivisiones o «castas» (*jati*) complica más las funciones de las clases, convirtiéndolas gradualmente en una institución discriminatoria basada en el nacimiento. Los brahmanes son los que más se aprovechan del sistema y mantienen la base del poder. Surge así una moralidad afirmadora de la vida pero rígidamente autoritaria. Debido a ésto, Max Weber juzgó que los Vedas «no contienen una ética racional» (Weber, 1958, págs. 261, 337).

3. A pesar de la cosmovisión general ritualista, los himnos védicos elogian determinadas virtudes humanistas e ideales morales, como la veracidad (*satya*), la generosidad (*dana*), el refreno (*dama*), la austeridad (*tapas*), el afecto y la gratitud, la fidelidad, el perdón, el no robar, no mentir, dar a los demás su merecido justo, y evitar el daño o *himsa* a todos los seres. (*Rigveda*, 10; Vedas, *Atharvaveda*, 2.8.28-24; véase Kane, 1969, I.1:4).

La ética hindú clásica

En períodos posteriores, la autoridad védica pasa a ser normativa; los Vedas, que ahora van más allá de los himnos y rituales, son invocados como fuente o como símbolo de la ética. Surge otra institución importante, el *ashrama*, y dos conceptos moralmente significativos, a saber, el *dharma* y el *karma*, que culminan en el concepto ético de *purushardhas* (fines), que como veremos son nociones nucleares de la ética hindú clásica.

Ashrama (ciclo vital). La vida se concibe como el paso por cuatro etapas relativas en círculos concéntricos, cada uno con su propio código de conducta. Estas etapas son, el *estudio*, que exige disciplina, continencia y dedicación al maestro; la etapa de *cabeza de familia*, que supone el matrimonio, la familia y sus obligaciones; la etapa de *semiretiro*, que supone una retirada gradual de los afanes y placeres mundanos, y la *renuncia*, que conduce a un apartamiento total y a la contemplación. La última etapa señala la prepara-

ción para la liberación final y el abandono de las tendencias tanto egoístas como altruistas, pues el que renuncia tiene que practicar un extremo desinterés. También supone romper con los patrones habituales de la familia y la sociedad y convertirse en un individuo autónomo.

Dharma (obligación). Como hemos dicho, el *Dharma* es una noción omnicomprensiva y quizás singular del pensamiento indio. Pero el término es más bien difuso y tiene significados múltiples y diversos, que empiezan con los «principios fijos» de los Vedas y van desde el «disciplina, uso, obligación, correcto, justicia, moralidad, virtud, religión, buenas obras, función o características» hasta «norma», «rectitud», «verdad» y muchos otros (Kane, 1969, I.1:1-8). El término deriva de la raíz sánscrita *Dhr*, que significa formar, defender, dar apoyo, sostener o mantener unido. Sin duda tiene la connotación de aquello que mantiene, da orden y cohesión a una realidad dada, y finalmente a la naturaleza, la sociedad y el individuo. Como veremos, el *dharma* se nutre de la idea védica de unidad orgánica (*a lá rita*) y se desplaza más hacia la dimensión humana. En este sentido es paralela a la idea hegeliana de *Sittlichkeit* (el orden ético real que regula la conducta del individuo, la familia, la vida civil y el estado) más que a la concepción ideal kantiana de la Ley Moral. No obstante, para un hindú, *dharma* sugiere una «forma de vida» cuya sanción está más allá de las preferencias individuales e incluso del grupo o colectivas.

Los legisladores acercaron más a la tierra la noción de *dharma* ideando un sistema global de disposiciones sociales y morales para cada uno de los diferentes grupos, subgrupos (casta, gobernantes, etc.) del sistema social hindú, así como especificando determinadas obligaciones universales comunes a todos. Se decretan posiciones profesionales, obligaciones, normas e incluso castigos diferentes para diferentes grupos, y los roles y exigencias también varían en las diferentes etapas del *ciclo vital* de los diferentes grupos. Así, mientras que la esposa de un «nacido dos veces» (las tres clases superiores) puede tomar parte en determinados ritos védicos, un *shudra* (trabajador) se arriesgaría al castigo si llega a oír los Vedas recitados —por no decir nada de aquellos que están fuera del orden de clase-casta y menos aún de los extraños como nosotros (Manu, 2.16, 67; 10.127.).

Sin embargo, la mayoría de las veces el *dharma* se invoca como si fuese una posibilidad objetiva, cuando de hecho se limita a dar una forma general a un sistema de leyes positivas, usos y disposiciones que constituyen imperativos culturales, cuyo contenido está determinado por diversos factores, y más en particular por la voz de la tradición, la convención o el uso, y la conciencia de los cultos. El *Dharma* proporciona entonces un «marco» de lo que constituye éticamente correcto o deseable en cualquier momento. Lo que da coherencia a la propia noción es quizás su apelación a la necesi-

dad de conservar la unidad orgánica del ser, de «hacer» justicia donde hay que hacerla, y de minimizar la carga del *karma*, si no también liberar a la persona de sus cargas. Pero ¿qué entendemos por *karma*?

Karma (acción-efecto). La idea básica es que toda acción consciente y deliberada en que participa una persona crea las condiciones para algo más que el efecto visible, con lo que el efecto neto de una acción X puede manifestarse en un momento ulterior, o quizás sus huellas permanecen en el «inconsciente» y se distribuyen en otra época. X puede unir el efecto residual de Y para producir un efecto compuesto en un momento ulterior. Y esto a su vez pasa a ser el determinante de otra acción Z, o una situación que atañe a esa persona particular (quizás incluso a un colectivo). El efecto de Z puede ser placentero (*sukha*) o bien doloroso y producir sufrimiento (*dukkha*), pero ésta es la retribución que supone la red causal que constituye ella misma una manifestación inexorable del *dharma*.

Además, la idea de una infinita posibilidad de acción-retribución sugiere para la mente india la idea de renacimiento, pues según la Ley de Karma el mérito o la virtud parecen estar necesitados de recompensa, y el demérito de castigo. De este modo, el mérito o demérito obtenidos en una vida puede bien seguir determinando las propias capacidades, temperamento y circunstancias en otro nacimiento. El pensamiento hindú suscribe en general la idea de una teoría del renacer más sustancial, según la cual algo como el «alma» lleva consigo el potencial latente (*karma*) de todo aquello que constituye la persona. Sin embargo, algunos filósofos hindúes, como Shamkara (siglo VIII BCE) prescinden de la idea de un yo permanente afirmando la identidad del yo individual, *atman*, con la realidad última, *Brahmand*; de aquí que lo que realmente transmigra es algo más próximo a un yo ilusorio, que ha perdido de vista su verdadera identidad, a saber su unidad con *Brahman*.

La vinculación de *dharma* y *karma* (acción-efecto) tiene las siguientes consecuencias: no existen «accidentes de nacimiento que determinen desigualdades sociales; está excluida la movilidad en el transcurso de la vida; cada cual tiene su *dharma*, que determina tanto su dotación como su rol social» (Creel, 1984, pág. 4). El individuo o bien acumula una mejora del *karma* aspirando a un renacer superior, o bien intenta cortar el nudo gordiano y decide apartarse, de una vez por todas, de la rueda de existencia cíclica (*samsara*). Pero esto no se consigue sencillamente por propia voluntad. En realidad, esta libertad constituye la cuarta y más difícil de las metas en el plan de las cuádruples metas deontológicas de los *purusharthas*, literalmente «cosas buscadas por los seres humanos».

Purusharthas (fines humanos). Según la concepción hindú, hay cuatro

afanes en la vida que tienen un valor intrínseco, a saber: *artha*, los intereses materiales; *kama*, el placer y la satisfacción afectiva; *dharma*, una vez más, las obligaciones sociales e individuales, y *moksha*, la liberación. Estos fines pueden ser continuos entre sí, aunque un fin puede tener valor instrumental para conseguir otro; a menudo se considera que *dharma* tiene un valor instrumental para alcanzar la liberación. Así puede transmitirse una escala ascendente, y la determinación del estatus relativo de cada meta pudo dar lugar a un vigoroso debate, como el que se dio en la filosofía india.

Lo significativo es que la antedicha concepción de los fines humanos proporciona el contexto y los criterios para determinar las normas, la conducta y directrices relativas a las instituciones de la clase y las etapas del ciclo vital. Pues un individuo deseará esforzarse por conseguir lo mejor en términos de estos fines dentro de los límites de su propio temperamento, circunstancias, estatus, etc. En ocasiones es una cuestión de equilibrio; otras veces es una cuestión de prioridad de intereses.

Por ejemplo, un brahman de la etapa de semi-retiro puede decidir que se ha liberado de todas sus obligaciones familiares y sociales, con lo que el interés que le queda está en encaminarse a la liberación, convirtiéndose en un renunciante a tiempo completo. Él solo ha de determinar lo que debe y lo que no debe hacer en aras de esta meta, para lo cual se sirve de su capacidad reflexiva y cognitiva. Su *dharma* particular es el correlato de su constitución innata, de la cual sólo él es el amo: así, la fuente de los principios de su ética es una praxis atenta a la interioridad. Como se ve, aquí la distancia entre la intuición y la ética es muy estrecha. Ésta es otra característica destacada de la ética india.

La ética de los *Upanishads*

Los *Upanishads* (después del 500 BCE), quizás los textos filosóficos claves de los hindúes, presuponen en principio la autoridad de los antiguos Vedas (aun adoptando una actitud cínica con respecto al ritualismo védico y sus promesas de beneficios utilitarios, como vacas y descendencia); sin embargo, despliega este plan alternativo con mucha atención hacia su aplicación universal. Aquí el conocimiento metafísico está por encima de los afanes mundanos. Pero este plan también contempla la posibilidad, y en realidad estimula, una búsqueda distanciada y asocial de fines espirituales apartados de las incitaciones mundanas.

No puede negarse que esta tendencia se desarrolla a manos de yoguis y ascetas, y que influye en el pensamiento ético indio. Parece casi como si pudiera prescindirse del *dharma*. Como indica el virtuoso Yajnavalkya, justificando su rápida decisión de abandonar su riqueza, su hogar y a sus dos

esposas: éstas no son queridas en razón del marido, la esposa, los hijos, la riqueza, los dioses, los Vedas, la condición de brahman, la condición de kshatriya, etc., sino en razón del Sí mismo, todas ellas son el Sí mismo, uno conoce todo en el Sí mismo... El trabajo no puede aumentar ni disminuir la grandeza de este conocimiento (*Brihabaranyaka Upanishad*, 5.5.6-7; 4.4.24). La virtud se considera necesaria para el conocimiento y también resuena aquí el dictum socrático de «virtud es conocimiento». La persona ideal según los Upanishads ha de superar las emociones, sensaciones, inclinaciones y sentimientos en aras de una «llamada» superior y sin embargo centrada en sí misma. Pero hay pocas normas.

Sin embargo, precisamente por estas razones se ha formulado la crítica, tanto dentro como fuera de la tradición, de que todo esto no es más que una bancarrota ética, una moralidad quietista y de base mística (Danto, 1972, pág. 99). Al menos esto es lo que se dice de los sistemas vedanta y Yoga.

Por justa que pueda ser esta acusación, en los Upanishads se ensalza una lista de tres virtudes globales (conocidas por los lectores de T. S. Elliot) dignas de mención, a saber, «*damyata, datta, dayadhvam*», que significan autocontención, entrega o autosacrificio y compasión. Pero una vez más no hay más normas que el ejemplo, ni virtudes por las que preocuparse después de alcanzada la liberación. Con todo, una ramificación moral de la cosmovisión de los Upanishads es que toda vida, y en realidad todo el mundo, ha de considerarse como un conjunto, en el que el yo deja de lado su limitado autointerés e incluso se anula.

La ética smarta

Se han dado elaboraciones paralelas y posteriores entre los defensores más doctrinarios y legalistas de la norma del *dharma*, en lo que denominamos ética *smarta* (derivada). La escuela de Mimamsa defiende una lectura rígidamente categórica de los imperativos de las escrituras. Ello implica que todas las obligaciones —tanto religiosas como temporales— pueden dividirse en las optativas o prudenciales y las obligatorias, y que todas las acciones consiguientes son instrumentales con vistas a un resultado o fin (incluso si no se indica). Pero si existe un mandamiento, se lleva a cabo por sentido de la obligación. La escuela Mimamsa creó la minuciosa hermenéutica del *dharma* por la que es más conocida, y que resultó instructiva para los discursos éticos y legales posteriores.

Los textos más populistas conocidos como los *Dharmashastras*, los más relevantes de los cuales son los «Libros de la Ley» de Manu y el tratado de política de Kautilya, subrayan el aspecto legalista (Manu, 1975; Kane,

1969). Así, Kautilya (alrededor del 200 BCE) justifica el rígido reinado del «bastón» (*danda*) que ostenta el rey en razón de que a falta de controles calculados prevalecería la ley (natural) de que el pez grande se come al pequeño. Sus principales objetivos son la jurisprudencia, las disposiciones para regular la vida civil y el gobierno y la seguridad del estado. Pero también subraya el uso del razonamiento (*amvikshiki*) en el estudio y deliberación sobre estas cuestiones (Kane, 1969, I.1:225). Tanto él como Manu declararon la obligación del rey de atender en primer lugar al bienestar de los ciudadanos, y pretenden proteger los derechos e intereses del individuo en un marco grupal, si bien no de manera totalmente igualitaria. Manu admite incluso que hay diferentes *dharmas* en diferentes épocas, lo que sugiere una ética relativista (Manu, 1975, I, 81-86). Manu dicta unas diez virtudes, a saber, la resignación, el perdón, la autocontención, la renuncia a la cólera, una actitud no posesiva, pureza, control de los sentidos, sabiduría, conocimiento de sí y verdad. Una vez más, éstas son virtudes comunes a la ética india.

La épica y el Gita

La épica popular del *Ramayana* y del *Mahabharata*, mediante sus narraciones y anécdotas, examinan las luchas, paradojas y dificultades que supone dominar la idea evolutiva de *dharma*. El *Ramayana*, que presenta al heroico Rama y a su casta esposa Sita como ejemplo de virtudes, tiene una actitud algo dogmática respecto a la «rectitud», mientras que el voluminoso *Mahabharata*, es menos escrupuloso en la exactitud en cuestiones de obligación, y supone un cambio a todas las actitudes éticas conocidas hasta entonces en la cultura india. Por ejemplo, el sabio Kaushika, a quien en el *Mahabharata* los tribunales censuran por su insistencia en decir la verdad a un bandido —porque hace que se mate a un inocente— pudo ser elogiado en el *Ramayana* por su incondicional observancia del principio —pues en realidad Rama está en favor de primar la promesa de su padre sobre sus obligaciones reales y familiares.

Sin embargo el *Bhagavad Gita*, que forma parte del *Mahabharata*, parece ser más concluyente en sus pronunciamientos éticos y quizás por esta razón ha tenido una gran influencia en la mente moderna hindú-india. El *Gita* se sitúa en medio de dos tradiciones opuestas: *Nivritti* (abstinente), la senda austera de la no acción (y que se hace eco del ascetismo no védico) y la *Pravritti* (realizativa), la práctica de las obligaciones sociales y morales. Cada una tuvo ramificaciones éticas en su época y sus respectivos códigos y normas estuvieron enfrentados y en conflicto.

Si bien el *Gita* se reconoce por el ingenio con que plantea una multitud

de cuestiones éticas (por ejemplo, ¿debo matar a mi propio familiar para recuperar la soberanía que me corresponde?), sus juicios no han satisfecho a todo el mundo. El profundo conflicto de tradiciones se resuelve mediante una síntesis de ascetismo y obligación en el concepto peculiar de *Nishkama karma* o acción desinteresada. Lo que esto supone es que no hay que pasar por alto las obligaciones que le corresponden a uno, sino cumplirlas sin consideración alguna de sus resultados o consecuencias. La acción es una necesidad universal, y el individuo sólo tiene un «derecho» (*adhikara*) a realizar la acción pero no a su resultado (2.47). El argumento es que lo que esclaviza no es actuar, sino más bien la idea de que uno es la causa, agente y usufructuario de la acción; despojada de esta reflexión causal lineal ninguna acción puede ser obligatoria para el individuo, que es *libre* de comenzar.

Esta ética de la *acción desinteresada* puede parecer semejante a la ética kantiana del «deber por el deber», o actuar por respeto a la Ley (de ahí el Imperativo Categórico), pero falta aquí la formulación racional-universalizable precisa de Kant. La motivación del *Gita* no es tanto hacer de la «buena voluntad» el determinante de la acción moral sino conservar la base cultural brahmánica (su ideal de conducta) integrando la ética asocial amenazada de la renuncia ascética, y también asimilando la influencia de una ética incipiente de la devoción, de orientación teísta. La ética del *Gita* es a la vez formal y material: hay que cumplir el propio deber de acuerdo con la propia «naturaleza»; pero este deber está determinado por el lugar del individuo en el todo social mayor, es decir en virtud de la clase a la cual pertenece. De aquí la máxima de «mejor cumplir imperfectamente con el propio deber, que cumplir bien el deber de otro» (3.35). En cuanto al contenido específico del deber y al criterio por el que se juzga su validez, el texto es bastante oscuro. No obstante, la promesa de liberación radica en la acción desinteresada, y se sugiere una tosca «ética del trabajo» (*Karmayoga*), despojada de egoísmo, que puede parecer justifica tanto la actividad ritual prescrita (sacrificio, austeridad y generosidad) (18.5) como el asesinato (18.8).

Pero el *Gita* no pasa por alto el papel importante que desempeña una facultad de discernimiento cuasi-racional en este proceso. Para ello desarrolla los *yogas* (caminos) de *buddhi* u orientación inteligente y de *jnana* o conocimiento («*gnosis*»). Una idea interesante que aquí se refleja es la de que la «voluntad» podía ser a la vez inteligente y práctica (es decir, tener orientación social), configurando su autonomía moral. Aparte de estas enseñanzas, en el *Gita* se subraya la verdad, la continencia y la no violencia (*ahimsa*) (16.2; 17.14), así como el «bienestar de todos» (*lokasamgraha*) y el «desear el bien de todo ser vivo» (3.20; 5.25). El modelo de persona ética del *Gita* es, en palabras de Krishna, aquel que:

No odia a ser alguno, es afable y compasivo sin sentido posesivo ni orgullo de sí mismo, templado en la felicidad y la desgracia... que no depende de nada, desinteresado, despreocupado... y que ni odia ni se exalta, no se aflige ni añora, y prescinde tanto del bien como del mal. (12.13-17).

Pero al parecer el *Gita* tiene poco que decir sobre las razones por las que hay que seguir estos principios, y sobre lo que uno debe hacer si las consecuencias de su acción o deber son perjudiciales para los intereses de los demás (véase Rama Rao Pappu, 1988). Asimismo, si se supera el bien y el mal y se deja a un lado esta distinción, ¿puede seguir hablándose de una ética? (¿podemos ser cada uno de nosotros como el Superhombre de Nietzsche?). Los reformadores indios modernos, como Gandhi, han intentado colmar algunas de las lagunas de las doctrinas éticas tradicionales, simbolizadas en el *Gita*. Pero antes de considerar estas reformas vamos a examinar otro sistema ético indio muy diferente.

2. La ética jainista

Una de las tradiciones éticas de la India menos conocidas es la de los jainistas. El jainismo, que es tanto un sistema filosófico como una forma de vida por derecho propio, fue fundado alrededor del 500 BCE por Mahavira, un maestro asceta y heterodoxo que se considera contemporáneo de Buda, con el cual se compara a menudo. El jainismo es decididamente noteísta, rechazando, al igual que el budismo, la creencia en un «dios personal supremo». Muy tempranamente se entabló una disputa sobre la acusación de que los jainistas se habían preocupado demasiado por la moralidad individual y la vida monástica. Esto dio lugar a la formación de dos sectas jainistas diferenciadas, los Digambaras (desnudos) y los Shvetambaras (vestidos de blanco); estos últimos pasaron a adoptar un enfoque más pragmático de la vida secular, en contraste con la estricta vida austera de los primeros.

El origen de las doctrinas jainistas se identifica con un grupo asceta mucho más antiguo de «grandes maestros» (*tirthankaras*) denominados Nirgrantas. Sus doctrinas fueron codificadas y sistematizadas en textos canónicos conocidos como *Nigantha pavayana*, la mayoría de los cuales no ha llegado hasta nosotros (Jaini, 1979, pág. 42). La creencia filosófica básica de los jainistas es que todo ser del mundo tiene *jiva* o un principio sintiente, cuya característica diferencial es la conciencia unida a la energía vital y a una disposición feliz. La idea es que la conciencia es continua y que no hay nada en el universo sin cierto grado de sensibilidad en los diversos niveles de existencia consciente y aparentemente inconsciente, desde su forma más

desarrollada en el ser humano adulto a los modos embrionarios invisibles de los animales «inferiores» y las plantas. (Aquí la sensibilidad no está meramente determinada por respuestas de dolor-placer.)

Sin embargo, todo principio sensible subsiste en una relación contingente con la cantidad de *karma*, que se define como una *materia* «inmaterial no consciente» sumamente sutil que determina la naturaleza relativa del ser. La actividad, tanto de tipo volitivo como no volitivo, produce el *karma* y por asociación condiciona el desarrollo del ser sensible, determinando la muerte eventual y la reencarnación del «alma» particular. Si puede evitarse y agotarse el *karma* podría romperse el cautiverio, detenerse el proceso cíclico y el principio sensible podría llegar a su máxima realización —una creencia que el jainismo comparte con muchas tradiciones de pensamiento hindúes y budistas (Jaini, 1979, págs. 111-14).

La implicación ética de esta cosmovisión «espiritual» es que debe haber una rígida disciplina de renuncia, que supone un modo de vida individual y colectivo, *dharma*, conducente a este principio. El modelo preferido es el de una comunidad monástica (*samgha*), aunque es aceptable una vida social que aspire a maximizar este principio en un entorno secular. La vida del monje, en particular del *arhant*, el filósofo asceta, que mediante sus prácticas estoicas ha alcanzado un estado «cuasi-omnisciente», se convierte en el patrón normativo para el laico, que tendría que nacer como monje en la siguiente rueda para alcanzar la gloriosa liberación final (*moksha*) que constituye la finalidad de la vida jainista. Así pues, los deberes del laico en la vida civil se derivan, con las concesiones y modificaciones correspondientes, de los que observa el monje de un *samgha* monástico. Pero esto descarta la posibilidad de una ética social independiente, pues igual que con el Yoga hindú, la dedicación a uno mismo y la «salvación» personal tienen prioridad sobre todo lo demás. Paradójicamente, esta meta no puede alcanzarse sin eliminar todo autointerés y todos los deseos e inclinaciones centrados en uno mismo. El principio sensible de ese estado es a la vez desinteresado e inactivo. No hay que decir que para los jainistas toda la ética se percibe por referencia a la ética monástica.

La vida ética jainista llega a ser casi sinónima a la observancia de una lista de votos y austeridades, y la abstención de las actividades improductivas e indebidas. Pero los jainistas no aportaron verdaderas razones por las cuales una determinada práctica X, por ejemplo, la depilación dolorosa de todo el vello corporal, se considera esencial para la vida ascética, excepto decir que el pelo representa placer. Como todo el placer es malo, y el dolor al menos es soportable, esto pone patas arriba al utilitarismo clásico. El manual práctico de la ética jainista define la conducta correcta en términos de la observancia de votos de contención, orientados progresivamente hacia la renuncia total del asceta. Éste es su programa axiológico. Existen cinco

«votos» semejantes, a saber, *ahimsa, satya, asteya, brahmacharia* y *apigraha*, que vamos a examinar brevemente.

Ahimsa consiste en no causar daño ni lesión a los seres vivos y constituye quizás el concepto más fundamental de la ética jainista. Con su noción amplia de la sensibilidad, la ética jainista inevitablemente refleja un incondicional «respeto a toda vida». Las restricciones incluyen rígidos hábitos de la dieta, como la abstinencia de carne, alcohol y determinados tipos de alimento, y normas contra el abuso, el maltrato, la explotación, etc., de todos los «seres que respiran, existen, viven y sienten». Hay prohibiciones contra el trato lesivo de los animales, como los golpes, mutilaciones, el marcado, la sobrecarga y la privación de alimento y espacio. El comer carne está estrictamente prohibido en razón de que esto exige el sacrificio de animales.

Estas inquietudes convierten a los jainistas en los primeros protagonistas de la «liberación animal», una actitud moral que incluye la defensa del vegetarianismo en la que superaron a los hindúes y budistas (Jaini, 1979, pág. 169). Además, los jainistas eran tan sensibles al sacrificio, tanto intencionado *como* accidental, de la materia viviente que filtraban el agua para evitar beber a los seres vivos que pudieran haber en ella, sacudían a hormigas e insectos del camino y llevaban máscaras en la boca para evitar la inhalación de diminutos «*nigodas*» (entidades del tipo de los hongos). La lógica extrema de esta ética supondría limitar todo movimiento y abstenerse de comer (hasta morir por inanición), como realmente hicieron algunos monjes jainistas —sin duda un antídoto para el eudemonismo (!). En casos de enfermedad extrema o terminal, el jainista también puede optar por esta práctica.

Sin embargo hemos de señalar aquí una cualificación importante. Mientras que el voto de *ahimsa* o de no dañar a un ser vivo puede parecer motivado por razones altruistas, hay aquí también una preocupación por el motivo de evitar dañarse *a uno mismo*, algo que podría producirse por acciones muy diversas, y no sólo por actos que producen el sufrimiento de otros seres. Así pues, si uno decía mentiras esto podría ser perjudicial para él al obstaculizar el desarrollo de su «alma». Así pues, un monje jainista mantendrá el silencio cuando mentir a un bandido podría salvar la vida de su víctima inocente. Sin embargo, un seglar puede tender a poner el interés de la víctima por encima de su propio interés, muy poco amenazado. Esta virtud expresada de manera más bien negativa ha tenido una influencia sobre la tradición ética india en general.

Los restantes votos consisten en ser veraz (*satya*); no apropiarse de lo que no es de uno (*asteya*); ejercitar la continencia sexual (*brahmacharya*) —lo que legitimiza la institución del matrimonio para los laicos—, y la falta de espíritu posesivo (*apigraha*), lo que estimula las relaciones desinteresadas en la vida cotidiana. Entre las virtudes positivas que se fomentan figura

el ayuno, la limosna, el perdón, la compasión y la amabilidad hacia los demás. Podría decirse que la cuestión de los «derechos» e intereses de los demás no se plantea, excepto de manera marginal bajo el *ahimsa* (no causar daño), pues la justificación definitiva de toda práctica ética es que debe elevar la talla moral de quien la practica, y no necesariamente la de los demás. Incluso se tiene que perdonar a otra persona por esta razón. ¡En la tajante ausencia de otros seres, un jainista solitario en realidad no podría acumular un *karma* muy meritorio! En ocasiones los monjes apelan a las consecuencias sociales adversas para explicar los males que causa la no observancia de los votos, pero estas consideraciones prudenciales y utilitarias no son más que racionalizaciones convenientes antes que su justificación.

Algunos autores modernos han afirmado, de manera algo polémica, que virtudes como el *ahimsa* tienen un valor intrínseco y que su justificación está en su carácter derivado, no de hechos objetivos (como «la vida es preciosa»), sino de una experiencia de carácter autoevidente. Es «correcto» lo que concuerda con esta experiencia. En su ejemplo, el *ahimsa* es una experiencia relacionada a la sensación de dolor y sufrimiento de los seres vivos y se universaliza hasta los demás a partir de la propia experiencia de dolor. El *ahimsa* se configura así como el «bien» al que tienden los demás valores (Sogani, 1984, pág. 243).

En general, se obtiene la sensación de que la ética jainista se esfuerza por ser autónoma; no es naturalista sino normativa, y admite la posibilidad de valores objetivos, siendo el *ahimsa* al parecer su aportación más significativa y característica.

3. La ética de Gandhi

M. K. Gandhi, o Mahatma Gandhi como se conoce popularmente, está casi olvidado en la India; y sin embargo él, más que ningún otro en la época reciente, se esforzó por hacer avanzar la ética india más allá de su relevancia aparentemente menguante en un mundo moderno y civilizado. Quizás Gandhi no tiene mucho que ofrecer como teórico de la ética. Sin embargo —se dice— su genio radica en su sabiduría práctica, en especial en su capacidad de coger una idea de una práctica o contexto tradicional (por ejemplo, el ayuno) y aplicarla a cuestiones o situaciones actuales, tanto sobre cuestiones de la dieta como en una acción de desobediencia civil. Pues esto le supondría la crítica tanto de los tradicionalistas como de los modernistas.

Gandhi llevó una lucha nacional contra la soberanía inglesa de la India, que desencadenó un torrente de movimientos anticoloniales en todo el mundo. Es especialmente significativa la *manera* o el medio por el cual pudo conseguir esta hazaña, y la forma en que ésta se vincula a la ética par-

ticular que divulgó. También es significativo el hecho de que en el proceso también él terminó cuestionando muchos de los valores (hindúes) tradicionales y las prácticas consuetudinarias, así como una multitud de valores (occidentales) modernos, aunque quizás sin darles la vuelta. Así, por ejemplo, se formó como vegetariano en razón de la costumbre hindú; pero tras un breve lapso cambió su justificación moral del vegetarianismo a la consideración ética de los animales.

Gandhi constituye una curiosa síntesis de radical y conservador. Por ejemplo asume el caso de los derechos civiles en Sudáfrica, pero su lucha no va mucho más allá de los derechos para la comunidad india. Con todo, estableció un ejemplo de «resistencia civil» que siguieron algunos líderes negros y sus simpatizantes cristianos de la época. Al volver a la India, Gandhi se sintió descorazonado por las injusticias de las divisiones de casta, clase y religión que habían arraigado profundamente en la sociedad india. Se volvió así defensor de la causa de los «intocables», a los que dio el nombre de *Harijan* (pueblo del Señor), y desafía los prejuicios y «los males del sistema de castas». Parece como si Gandhi se propusiese desmantelar toda la estructura.

Sin embargo, a largo plazo, Gandhi defiende la estructura de clase *varna*, en razón de que 1) es diferente del sistema de división de castas, 2) es un programa útil de demarcación de ocupaciones, 3) es una ley de la naturaleza humana y por lo tanto parte del *dharma*. Lo que no considera aceptable son los enormes privilegios que una clase, especialmente la de los brahmanes, se ha arrogado a sí misma. Según él la desigualdad no es una cuestión que afecte al diseño, pero se convierte en un problema cuando la estructura se estira verticalmente (Gandhi, 1965, págs. 29, 80). El enigma del *dharma* pone extrañas limitaciones a la idea por lo demás espléndida de los derechos civiles y humanos a la que se sensibiliza Gandhi bastante al comienzo de su vida; pero también le ayuda a crear un principio de acción humana que por sí mismo ha reforzado la lucha por los derechos de uno u otro tipo en diferentes lugares. Este principio es el de la acción no violenta, o, como Gandhi también lo denominó, *ahimsa*.

Gandhi juguetea primero con la no cooperación, una idea que descubre en Tolstoi y en Henry Thoreau, y que es reforzada por sus amigos cuáqueros de Africa del Sur. Esta idea apoya la noción de «no resistencia» (o «no resistirse al mal»), lo que significa la renuncia a toda oposición por la fuerza, al enfrentarse al mal, la injusticia y la opresión. Al principio Gandhi lo denomina «resistencia pasiva»; posteriormente cambia de estrategia y acuña un término nuevo, *satyagraha* («fuerza de la verdad»), que en su opinión refleja mejor la base india de esta técnica. Lo que ésto significa es que Gandhi, no se limita ya simplemente a «poner la otra mejilla» o sólo a rehuir el pago de impuestos y otras obligaciones, o defender la «vía lenta»,

busca un método mediante el cual llevar al adversario a 1) enfrentarse a la situación y encontrarse «cara a cara» con la cuestión en disputa, y 2) devolver el mal o la acción indebida sin causar daño o ejercer la violencia a la otra parte.

En la creación de este método, lo que de hecho hace Gandhi es combinar tres nociones cardinales de larga tradición en la ética hindú, jainista y budista, a saber, las nociones de *satya, ahimsa* y *tapasya*. Ya vimos la última de éstas en el examen de la prácticas austeras asociadas al ascetismo (*tapas*, «calor espiritual»). Para Gandhi esta noción constituye el marco para cultivar el valor, la fortaleza, el vigor y, lo que es más importante, el *desinterés* (invocando aquí el *Gita*), necesario para desplegar con éxito la técnica subsiguiente.

Satya tiene que ver con la «verdad», pero la verdad en tres sentidos, a saber, el de ser veraz, la verdad del conocimiento y la verdad del ser o la realidad. Por supuesto su sentido original deriva de *sat*, que significa el «ES» de la existencia, la verdad realmente existente; la filosofía debe determinar si ésto se identifica con el No-ser, con Brahma, con *Nirvana*, o con Dios. Para Gandhi, la *Verdad* es Dios, con lo cual quiere decir que hemos de seguir luchando por alcanzar la verdad más allá de toda concepción humana, en espíritu de tolerancia creadora.

Desde un punto de vista práctico, *satya* significa *la verdad como acción*, o bien *satyagraha*, lo que sugiere la idea de «aprehender» o «atenerse firmemente a una buena causa»; *satyagraha* es así la actitud categórica o «fuerza» por la que uno se atiene firmemente, aprehende y se aferra a la verdad hasta que ésta triunfa en la situación. Y esta fuerza de la verdad —afirma Gandhi— debe satisfacer las necesidades del conjunto de la sociedad más allá de los fines egoístas individuales (Gandhi, 1968, 6, pág. 171ss.).

En la idea de *satyagraha* se aprecian todas las connotaciones de una *fuerza*, o ejercicio vigoroso, de presionarse a uno mismo, o de ponerse tenazmente en marcha, etc. La fuerza podría ser una fuerza sutilmente coercitiva o bien de carácter abiertamente lesivo o violento. Aquí es donde Gandhi aprovecha el precepto jainista del *ahimsa* o de «no causar daño o lesión a otro ser». Por supuesto, no hemos de pasar por alto el énfasis del budismo en el mismo precepto. Gandhi reconoce y utiliza este precepto negativo de no causar daño para matizar el *satyagraha*, a fin de no causar perjuicio o daño alguno.

Pero Gandhi va más allá: transforma el *ahimsa* en una condición dinámica de una estrategia que no se detiene hasta alcanzar la meta de la acción. En otras palabras, lejos de ser un mandato pasivo de «no hagas», el *ahimsa* (no causar daño), enlazado con el *satyagraha* (fuerza de la verdad), se convierte en una modalidad de acción positiva que eleva la *intención* de este mandato a un nivel ético muy superior: pretende producir lo *correcto* en la

situación particular del momento. Además, con ello no se compromete el interés de la otra parte, pues los activistas preferirían padecer el daño o la violencia ellos mismos antes que causarla a otros; y la acción debe ir acompañada de compasión o «amor» —como lo denomina Gandhi— así como de una extremada humanidad o humildad. Según Gandhi, esto puede universalizarse en la forma de un principio de acción desinteresada y no violenta.

Este principio se aplica entonces a la acción social y política, creando un movimiento de desobediencia civil, en las luchas no violentas por la libertad y los derechos civiles, algunos de los cuales han conocido importantes resultados. Se puede discutir si la aplicación de este principio en algunos casos supone o no coerción, y si ésta invalidaría el principio; o si la violencia inadvertida que desencadena el proceso anula sin más la meta. Quienes han llevado a la práctica este principio, como Martin Luther King, Jr., en el liderazgo de la lucha por los derechos de los afroamericanos de América del Norte, coincidieron en que la meta nunca se invalida. Esta constituirá quizás la formulación más importante de la ética india del siglo XX.

4. Observaciones finales

Lo que revela nuestro examen es que la cultura india, al igual que cualquier civilización, se afana por la conducta éticamente correcta, así como por alcanzar una comprensión teórica de la ética. Puede no triunfar en alcanzar la meta, o bien puede perder de vista su meta, e incluso no poder alcanzar la claridad en su discurso ético. Sin embargo se desprenden algunas ideas importantes y algunos principios; ideas y principios que ayudaron a sobrevivir y a desarrollarse a la sociedad, siquiera desde el punto de vista estético. Para nosotros, que vivimos en la época moderna, camino ya del siglo XXI, pueden parecer insuficientes; pero al menos pueden proporcionar algunas metáforas útiles, o *analogías*, a asociar a nuestras propias nociones, ideas, teorías y análisis.

El *dharma*, con sus raíces en el *rita* u «orden natural», puede dar paso a una perspectiva más global, orgánica y de orientación ecológica en contraste con el entorno más individualista, competitivo, explotador de la naturaleza y tecnocrático en que ensayamos y pensamos la ética. *Karma* o «acción-efecto», e incluso las ideas indias de ciclos de vida y fines humanos concéntricos, pueden sugerir otras posibilidades de integrar los rasgos dispares y finitos de la vida humana en este todo orgánico. Y —por último, pero no menos importante— el principio de acción no violenta desinteresada puede resultar efectivo para continuar la lucha por la justicia y la paz en el mundo.

Bibliografía

Bhagavadgita in the Mahabharata, The; trad. y ed. de J. A. B. van Buitenen (Chicago: University of Chicago Press, 1985). Trad. esp.: *Bhagavad-Gita,* Madrid, Edaf, 1988.

Creel, A.: «Dharma and justice: comparative issues of commensurability» (comunicación leída en Honolulú; Society for Asian and Comparative Philosophy Research Conference, 1985).

Danto, A.: *Mysticism and morality* (Harmondsworth: Pelican, 1972).

Eliot, T. S.: *The waste land* (Londres: 1922); (Londres: Faber & Faber, 1935). Trad. esp. en *Poesías reunidas,* Madrid, Alianza Tres n.º 40, 1978, y *Tierra baldía,* Barcelona, Orbis, 1984.

Gandhi, M. K.: *My Varnashrama Dhama* (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1965). Trad. esp.: *Mis experiencias con la verdad,* Madrid, Eyras, 1983.

—:*The selected works of Mahatma Gandhi* (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1968).

Jaini, P.: *The jaina path of purification* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1979).

Kane, P. V.: *History of Dharmasastra: Ancient and medieval religious and civil law in India*, vols I-V (Poona; Bhandarakar Oriental Research Institute, 1969).

Kautilya: *Kautilya's Arthasastra*; trad. R. Shamasastry (Mysore; Mysore Printing and Publishing House, 1960). También en su *History of Dharmasastra*, ed. P. V. Kane (Poona: Bhandarakar Oriental Research Institute, 1969).

Mahabharata, The, libros 1-5; trad. J. A. B. van Buitenen (Chicago: University of Chicago Press, 1978-80). Trad. esp.: *El Mahabharata,* Barcelona, Teorema, 1984.

—: *A play*; adaptada por J. C. Carrière, trad. del francés por Peter Brook (Nueva York: Harper & Row, 1985).

Manu: *The Manusmrti*; ed. S. B. Yogi (Delhi: Motilal Banarsidass, 1975).

Rama Rao Pappu, S.S.: «Detachment and moral agency in the *Bhagavadgita*» en su *Perspectives on Vedanta: essays in honor of P.T. Raju* (Leiden; E.J. Brill, 1988).

Ramayana, The: trad. de A. Menen (Nueva York: Scribner's, 1954). Trad. esp.: *El Ramayana,* Madrid, Ibéricas, 1970.

Rigveda, The Hymns of the; trad. de R. T. H. Griffiths (Delhi: Motilal Banarsidass, 1973). Trad. esp.: *Himnos védicos,* Madrid, Editora Nacional, 1975.

Sogani, K. C.: «Jaina ethics and the meta-ethical trends», *Studies in jainism*, ed. P. M. Marathe y cols. (Poona: Indian Philosoplical Quarterly Publication No. 7, 1984), pp. 237-47.

Upanishads, The principal; ed. y trad. de S. Radhakrishnan (Nueva York; The Humanities Press, 1974). Trad. esp.: *Los Upanishads,* Barcelona, Edicomunicación, 1988.

Vedas: *The Vedic experience mantramanjari, An anthology*; recopilado y traducido por R. Panikkar y cols. (Londres; Darton, Longman y Todd, 1977).

Weber, M.: *The religion of India* (Illinois: Free Press, 1958). (Hay traducción española de J. Carabaña y J. Vigil: *Ensayos sobre sociología de la religión*. Vol. II. Taurus, Madrid, 1987.)

Otras lecturas

Bilimoria, P.: «Gandhian ethics of nonviolence». *Prabuddha Bharatha*; vol. 93 (Calcuta; mayo 1988), 184-91.
Bowes, P.: *Hindu intellectual tradition* (Delhi: Allied Publishers, 1978).
Crawford, C.: *The Evolution of Hindu ethical ideals* (Honolulú: University of Hawaii Press, 1982).
Creel, A.: «*Dharma* as an ethical category relating to freedom and responsability», *Philosophy East and West*, 22 (Honolulú: 1972), 155-68.
deNicolas, A. T.: *Avatara: The humanization of philosophy through the Bhagavadgita* (Nueva York: Nicolas Hays Ltd., 1976).
Erikson, E.H.: *Gandhi's truth: on the origins of militant nonviolence* (Nueva York, Londres; W.W. Norton & Co., 1969).
Hindery, R.: *Comparative ethics in hindu and buddhist traditions* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1978).
Koller, J.: «*Dharma*: and expression of universal order», *Philosophy East and West*, 22 (1972), pp. 131-44.
Matilal, B.K.: *Logical and ethical issues of religious belief* (Calcuta: University of Calcuta, 1982).
O'Flaherty, W.D.: «Separation of heaven and earth in indian mythology», *Cosmology and ethical order*, ed. por R. W. Lovin y F.E. Reynolds (Chicago: University of Chicago Press, 1985), pp. 177-99.
Schubring, W.: *The doctrine of the jainas* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1962).
Thakur, S.: *Christian and hindu ethics* (Londres: George Allen & Unwin, 1969).

5
LA ÉTICA BUDISTA

Padmasiri de Silva

1. Introducción

El nombre propio de Buda fue Siddhartha y su apellido Gotama. Su padre fue gobernante del reino de los Sakyas del norte de la India. En su condición de príncipe que vivía en el norte de la India durante el siglo VI BCE, Siddhartha se vio inmerso en el fermento intelectual de la época, de ascetas, videntes y filósofos de diversa laya, materialistas, escépticos, nihilistas, deterministas y teístas. Le molestaba mucho la rigidez del sistema de castas, de los sacrificios de animales y la actitud acrítica de los gobernantes con respecto a estas cuestiones. Pero aún le inquietaban más los problemas humanos perennes de la enfermedad, la angustia y el sufrimiento, así como el enigma de la vida y de la muerte. Así pues, en el joven Siddhartha, que abandonó el palacio real a la edad de veintinueve años para convertirse en asceta, encontramos el perfil tanto de un rebelde como de un filósofo.

Además de indagar sobre estas cuestiones, Siddhartha experimentó diferentes estilos de vida. Se introdujo en diferentes técnicas de meditación vigentes en la época. Aprendió de los maestros de meditación de su época las prácticas conducentes a estados de absorción meditativa denominados *jhanas*. Pero en su deseo de ir más allá de estas prácticas creó un sistema de meditación global, que incluía tanto la práctica de la meditación tranquila hasta alcanzar una etapa de reposo como el desarrollo de la comprensión intuitiva. El desarrollo de la comprensión intuitiva se centraba en las tres realidades importantes de la mutabilidad, el sufrimiento y la supresión del yo. Mediante la práctica de la meditación alcanzó la iluminación a los treinta y cinco años de edad y posteriormente comenzó la predicación a sus congéneres. En los cuarenta y cinco años posteriores a esta iluminación en-

señó y habló a todo tipo de hombres y mujeres, campesinos, carpinteros, brahamanes y parias, reyes y criminales, así como ascetas y filósofos. Estos discursos se han conservado en el canon Pali y constituyen la principal fuente para el estudio de la ética del budismo.

Las doctrinas de Buda se difundieron en la forma de una tradición oral, y sólo muchos años después (siglo I BCE), los monjes escribieron los discursos en hojas de ola. Así permanecieron hasta que en época reciente fueron editados e impresos por la Sociedad del Texto Pali. De estos escritos, el grupo de discursos denominado *Vinaya Pitaka* se refiere a las normas de disciplina para los monjes, mientras que el grupo *Sutta Pitaka*, contiene las doctrinas básicas de Buda. La sistematización de la doctrina por obra de los comentaristas posteriores se denomina *Abhidhamma Pitaka*. En conjunto se denominan los tres cestos y constituyen la principal fuente para el estudio del budismo así como las directrices para los códigos de conducta práctica.

La tradición del budismo más temprana, a menudo denominado budismo *Theravada*, arraigó en el Asia suroriental, especialmente en Sri Lanka, Tailandia, Birmania y Camboya. Las tradiciones posteriores fueron el *Mahayana* (que significa el Vehículo Mayor) y se desarrollaron en el Nepal, China, Corea y Japón, mientras que la tradición denominada *Tantrayana* (el Vehículo Esotérico) surgió en el Tíbet y en Mongolia. El *Mahayanist*, denominó *Hinayana* (Vehículo Menor) a la tradición budista temprana. En este artículo vamos a examinar las doctrinas éticas comunes de Buda. En el último apartado de este análisis examinaremos algunas de las diferencias de acento de las diferentes tradiciones con respecto a la ética.

2. Intereses éticos de la tradición budista

Cuando aludimos a la «ética budista» nos referimos al análisis e ideas de Buda acerca de cuestiones éticas, que se encuentran dispersos por sus discursos, así como a las reflexiones sobre cuestiones éticas que encontramos en tradiciones posteriores. Sin embargo, los discursos proporcionan el núcleo doctrinal común para el análisis de las cuestiones éticas desde una perspectiva budista. Aunque Buda no presentó un tratado sistemático de ética filosófica, los discursos contienen perspectivas teóricas sobre las cuestiones éticas principales. Pero más allá del examen racional de las cuestiones éticas mostró un gran interés por la ética como problema práctico, como forma de vida y camino ético definido hacia la liberación del sufrimiento.

Si bien Buda a menudo subrayó las dimensiones sociales de la ética, también la concibió como una búsqueda personal caracterizada por llevar una vida buena, practicar las virtudes y seguir los ejercicios de meditación.

La práctica de la meditación subrayaba la importancia de prestar atención a todo aquello que uno hace mientras lo hace, sin interposición de motivos de distracción. La formación de una conciencia de esta naturaleza sentaba las bases de los ejercicios de meditación con objetos de concentración específicos. El desarrollo de la meditación posibilitaba su expansión a las actividades cotidianas y una mejor moralidad individual. Así pues, en la ética budista existe una estrecha integración de lo ético como compromiso racional de análisis y argumentación, como recomendación normativa de conducta y como forma de vida, como expresión social y como intensa búsqueda personal y modo de desarrollo del carácter.

Para comprender cómo se originan las inquietudes éticas en las tradiciones budistas, hay que centrar la atención en las Cuatro Nobles Verdades, que en cierto sentido resumen el mensaje básico de Buda. La comprensión de las Cuatro Nobles Verdades y la orientación de la cosmovisión budista nos ayudan a situar en un marco adecuado la ética budista. En el núcleo de la doctrina de Buda está la noción de *dukkha*, una sensación de *insatisfacción* nuclear a la malhadada condición del sufrimiento humano, del dolor físico y la enfermedad, el conflicto psicológico, la ansiedad y la angustia y de una característica más profunda del mundo como es su carácter insustancial. Este último rasgo de insustancialidad está vinculado a la doctrina budista de supresión del yo y a la doctrina del cambio y la mutabilidad. Lo que denominamos «individuo» o «yo» es, según Buda, una combinación de factores físicos y psicológicos que se encuentran en constante cambio. Proyectando una sensación de «permanencia» en un proceso que está en constante movimiento, el hombre se siente desalentado al enfrentarse al cambio, la destrucción y la pérdida. Este complejo que denominamos «individuo» está expuesto al sufrimiento constante, y si proyectamos y anticipamos una vida continua de placeres y gozos como sensación de una persona individual, tendremos dificultad en aceptar que estamos expuestos a la enfermedad, el pesar y el sufrimiento. De este modo, las tres doctrinas de la mutabilidad, el sufrimiento y la supresión del yo están relacionadas entre sí. Las Cuatro Nobles Verdades, y la Óctuple Noble Senda como componente de las Cuatro Nobles Verdades, están vinculadas al diagnóstico de la condición humana que refleja el término pali *dukkha*. No pueden separarse las reflexiones sobre la moralidad y la sociedad de esta inquietud básica.

Para algunos, la noción de *dukkha* revela una perspectiva pesimista. Pero el ideal que presenta Buda para el hombre que sigue el sistema ético es un ideal de felicidad. Mientras que *Nibbana* representa el ideal de felicidad definitiva para el hombre como ideal moral, Buda también ofrece una noción cualificada de felicidad para el cabeza de familia que lleva una vida armoniosa y recta. Al igual que diversas expresiones de dolor, también hay diversos grados de placer y de bienestar. Mientras que la vida recta y armo-

niosa permite al cabeza de familia procurar la riqueza por medios legales, sin codicia ni ansia, le permite obtener el bienestar y el placer y realizar acciones meritorias, el individuo que vive retirado ejerce un control más estricto de los deseos y está comprometido más seriamente con el ideal de librarse de todo sufrimiento (*Nibbana*). Tanto el ideal de vida del cabeza de familia como el del individuo que vive retirado mantienen una distancia muy crítica de la vida de pura sensualidad desprovista de limitaciones éticas. Por su misma naturaleza, una vida de puro placer termina en el aburrimiento y la falta de armonía, e interfiere en el funcionamiento sano de la familia y la vida comunitaria. Buda condenó el hedonismo puro por razones psicológicas y éticas. Buda también criticó a algunos materialistas que no creían en la vida del más allá y defendían así un estilo de vida hedonista carente de valores morales.

Buda criticó así el camino de la pura sensualidad y el camino de la automultiplicación, considerando su camino como la vía intermedia. La Primera Noble Verdad es la verdad del sufrimiento; la segunda se refiere al origen del sufrimiento; la tercera se refiere al cese del sufrimiento (*Nibbana*), y la cuarta al camino para poner fin al sufrimiento (la Óctuple Noble Senda). La Octuple Noble Senda tiene los siguientes aspectos: 1) recta comprensión; 2) recto pensamiento; 3) recto discurso; 4) acción corporal recta; 5) vida recta; 6) recto esfuerzo; 7) recta conciencia; 8) recta concentración. Una idea importante de este camino es que sus elementos se dividen en tres grupos: los elementos 3-5 se refieren a la conducta ética (*Sila*), los elementos 6-8 se refieren al entrenamiento mental (*Samadhi*) y los elementos 1 y 2 se refieren a la sabiduría (*Panna*). Hay así un triple programa de formación moral, que consiste en la práctica de las virtudes y la evitación de los vicios, la práctica de la meditación y el desarrollo de la sabiduría. El ideal moral último del budismo puede alcanzarse mediante la Óctuple Senda.

3. La filosofía moral del budismo

Desde un punto de vista filosófico, para Buda el primer requisito previo de un sistema ético es la noción de libre arbitrio, en segundo lugar la distinción entre bien y mal y en tercer lugar la adopción de causación en relación a la acción moral. El tercer concepto, que apunta a las consecuencias buenas y malas de los actos que pueden valorarse moralmente, también está vinculado a una noción específicamente budista, la supervivencia después de la muerte.

De éstos, el concepto más decisivo necesario para la evaluación de la acción humana es la noción de *kamma*, basada en la noción de causación moral.

El término pali *Kamma* se utiliza para aludir a actos volitivos que se expresan por el *pensamiento*, el *habla* y la *acción corporal*. La tan citada frase «a la acción la llamo el motivo» proporciona un enfoque para evaluar la acción humana desde un punto de vista moral. Los actos volitivos susceptibles de evaluación moral, pueden ser buenos, malos o neutros, y también podrían ser de naturaleza mixta.

Cuando evaluamos una acción podemos atender a su génesis. Si la acción tiene por raíz la codicia, el odio y el engaño es una acción no sana o mala, y si fue generada por la raíz opuesta de liberalidad, amor compasivo y solidaridad, es una buena acción. Pero también tenemos que atender a sus consecuencias para los demás así como para uno mismo, pues éstas también influyen en la evaluación moral.

El término pali *cetana*, habitualmente traducido por «motivo», es un término complejo que designa tanto la intención y el motivo como las consecuencias de la acción que dependen del motivo o la intención. Según la ley de la causación moral, si una persona da dinero a un indigente son varias las consecuencias que se siguen en la forma de leyes psicológicas: es un buen pensamiento y estabiliza la tendencia a repetir estos pensamientos, es una buena acción y se afirma que la mayor bendición de una buena acción es la tendencia a repetirla, que llegue a formar parte del propio carácter. En el budismo, esta dimensión psicológica se considera extensiva a varios nacimientos y se lleva a la otra vida.

Pero las consecuencias de las acciones buenas y malas tienen otro aspecto. Según la ley de la causación moral, una persona que da una caridad espera obtener algo a cambio, el bienestar en la vida futura, y una persona que roba o es miserable será retribuida con la condición de la pobreza. Estos son dos aspectos de las consecuencias morales de la acción. Podemos denominar al primer aspecto de formación del carácter *modelo artesanal* de acción y al segundo aspecto, que atiende a las recompensas y castigos, *modelo judicial* de acción.

Otra dimensión de estos dos modelos es que la formación desinteresada del carácter puede estar orientada al *Nibbana*, pues constituye básicamente un intento de liberarse de la codicia, el odio y el engaño, y el intento de acumular méritos está orientado a una vida mejor en el futuro. Algunos estudiosos que han indagado la terminología han señalado que los términos «bueno» y «malo», utilizados en el contexto de la acción orientada al *Nibbana*, pueden traducirse por los términos *kusala* y *akusala*, y «bueno» y «malo», cuando se habla del deseo de una existencia mejor en las vidas futuras, pueden traducirse por los términos *punna* y *papa*. Si *punna* se vierte por mérito y *papa* como demérito, paradójicamente una acción meritoria nos ayuda a hacer acopio de más energía para un viaje más largo en el *sam-*

sara (la rueda de la existencia), mientras que una buena acción en la forma de *kusala* acorta nuestro viaje y acelera nuestra aproximación al *Nibbana*.

Buda no limita la evaluación de las acciones únicamente al estrecho concepto de motivo, pues el acto ha de ejecutarse, y también es importante la manera en que se ejecuta así como sus consecuencias. En este sentido es una ética consecuencialista o teleológica (léase el artículo 19 titulado «El consecuencialismo»).

Dentro de la orientación consecuencialista, la ética budista pone un gran énfasis en la procura del bienestar material y espiritual de los demás. El propio Buda fue descrito como una persona preocupada por el bienestar y la felicidad de la humanidad. En general, la ética budista tiene una actitud utilitaria, pero el utilitarismo budista no es un utilitarismo hedonista (en el artículo 20, «La utilidad y el bien» se examinan las variedades de utilitarismo). Sin duda Buda no aceptaría la persecución de la pura sensualidad y de intento alguno por reducir el placer humano a un cálculo hedonista. A medida que uno avanza en la senda de la meditación, los *jhanas* (estados de profunda absorción meditativa) se asocian a estados de placer y felicidad, no de naturaleza mundana, más bien estados de gozo, entusiasmo y éxtasis. Estos estados tienen ciertos refinamientos que van más allá de los placeres que asociamos normalmente al hedonismo (la idea de que el placer es o debe ser la finalidad de todos nuestros actos). Sobre el trasfondo de estos estados jhánicos, pueden perder aplicación clara conceptos como los de hedonismo o eudemonismo (en los cuales la «felicidad» desempeña el papel que desempeña el «placer» en la doctrina hedonista) utilizados en el contexto de la ética occidental.

Debe considerarse al budismo una ética consecuencialista que encarna el ideal de felicidad última para el individuo, así como una ética social con una actitud utilitaria referida al bienestar material y espiritual de la humanidad. De acuerdo con esta actitud, el budismo tiene también un fuerte componente altruista, que se materializa especialmente en las cuatro virtudes sublimes de misericordia, compasión, alegría compartida y ecuanimidad.

Buda también subraya el papel de los deberes y obligaciones en contextos relevantes. El *Sigalovada Sutta* examina los deberes y derechos de los padres y los hijos, de marido y mujer, de maestros y discípulos así como las obligaciones de uno para con los amigos y los que viven retirados. Pero lo que aquí se describe son relaciones recíprocas de obligaciones mutuas, en vez de un concepto como el de los derechos humanos. En primer lugar, el enfoque budista de los deberes y derechos es más humanista que legalista. En segundo lugar, aun considerando importantes los derechos y deberes, Buda nunca los erigió en una ética del deber y la obligación como la de los sistemas éticos occidentales (véase, por ejemplo, el artículo 18, «Una ética de los deberes prima facie»). En los sistemas éticos que surgen en la tradi-

ción judeo-cristiana, el incumplimiento de los deberes se vincula a la noción de sentimiento de culpabilidad por la mala acción.

El pecado y la culpa y la preocupación por las ofensas del pasado son conceptos que no encajan en el análisis budista de la mala acción. De hecho, es difícil encontrar en los discursos un equivalente pali a nociones como la culpa en un contexto de una mala acción. En general, la mala acción se denomina acción torpe, perjudicial o corrupta. De hecho, la preocupación y la inquietud, así como el temor mórbido por los males cometidos, se consideran obstáculos para llevar una vida buena desde el punto de vista moral. Así pues, si bien los conceptos de deber y obligación, así como de justicia y rectitud, desempeñan un papel en la ética budista, se integran en la ética humanista y consecuencialista más amplia del budismo.

4. Una perspectiva budista sobre el lugar del conocimiento y la verdad en ética

En las situaciones comunes de la vida cotidiana puede comprobarse la verdad y falsedad de enunciados como el de «hay un libro rojo sobre mi mesa». Pero en ética formulamos enunciados como «matar es malo», «robar es malo», «hizo mal en no asistir a la cita», etc. Aunque estos enunciados son, desde el punto de vista gramatical, similares al enunciado antes citado, parecen carecer de contenido cognitivo. Se dice así que es ilógico aplicar nociones como conocimiento y verdad en el campo de la ética (para profundizar en la cuestión véanse los artículos 35 y 38, titulados «El realismo» y «El subjetivismo»).

Estos problemas no afectan a Buda y en sus discursos no hay una referencia explícita a la relación entre hechos y valores. Sin embargo Buda defendió la objetividad relativa de los enunciados morales como algo esencial de su sistema y frente a los escépticos y relativistas de su época. En la ética budista hay una actitud naturalista de carácter amplio, y puede afirmarse que *determinados tipos de hechos son* relevantes en apoyo a los enunciados morales. Así, en la ética budista no hay una relación de consecuencia lógica entre hechos y valores, sino una relación de tipos específicos de relevancia según los cuales los hechos proporcionarán una *especie* de fundamentación de los valores.

Pero aún desde otra perspectiva parece que un concepto como el de *dukkha* parece encontrarse en el punto de intersección entre una serie de hechos y su evaluación. Un término como *dukkha* es una descripción de una situación, la naturaleza de la condición humana, pero en el contexto de las Cuatro Nobles Verdades conlleva la noción de que ha de ser *conocido*, *abandonado* y *realizado*. La primera Noble Verdad sugiere que *dukkha* ha de realizarse, la

segunda que ha de abandonarse, la tercera que ha de realizarse y la cuarta que el conocimiento sobre *dukkha* ha de desarrollarse y refinarse de forma gradual de forma que culmine en el conocimiento de *dukkha*. Así, en la ética budista en cierto sentido los hechos son relevantes para comprender los valores, pero en otro sentido algunos de los conceptos centrales como el de *dukkha* parecen encontrarse en el punto de intersección entre hechos y valores.

También hay que subrayar que el uso que hace Buda de la noción de «hecho» va más allá del uso de este término en la reflexión ética occidental. Para Buda puede constatarse un «hecho» mediante los estímulos de los sentidos normales, pero además Buda suscribe el conocimiento de los hechos mediante percepción extrasensorial. Consideremos un ejemplo como «matar es malo». El matar se considera malo por varias razones: 1) la génesis de la acción muestra que está claramente asociada a la raíz efectiva del odio, en ocasiones a la codicia y también a la raíz cognitiva de tener concepciones erróneas; 2) tiene consecuencias perjudiciales para uno mismo y constituye un obstáculo para alcanzar el *Nibbana* o bien tendrá malas consecuencias en la otra vida; 3) aquí y ahora, endurece nuestro carácter al violar el ideal de no dañar a ningún ser vivo, hace desarrollar una conciencia dura, entra en conflicto con los demás y puede ser castigado por la ley. Ahora bien, parte de la información relevante para las afirmaciones normales puede obtenerse mediante observación sensorial, mediante autoanálisis, observación de los demás, etc. Pero determinados tipos de información como las consecuencias para una vida futura se escapan a nuestras facultades normales. El budismo también acepta que existen niveles de desarrollo espiritual y que las diferencias entre la percepción normal y la percepción extrasensorial son simplemente diferencia de grado, no de especie.

La noción de Buda de los hechos y de la relevancia de los hechos para los valores es algo que surgió de la naturaleza del mundo en que vivió. En ocasiones convertimos los usos comunes en enigmas excesivamente difíciles intentando imponer un rigor formal sobre ellos. El propio Buda dijo que no era ni tradicionalista ni metafísico racional que considera que la lógica puede resolver todos los problemas, sino un experimentalista que respetaba los hechos tal y como se encuentran en el mundo. Pero para él los hechos tienen también cierta significación a la luz de su doctrina. Esta significación es algo que deriva de la naturaleza de las cosas y no se impone desde fuera.

5. El budismo como ética de virtudes y vicios

La ética budista, como ética interesada en el desarrollo moral del hombre, se refiere tanto a la naturaleza de los malos estados que obnubilan la mente como a los estados mentales sanos que iluminan la mente. El *sutta*

sobre el *Símil del vestido* cita dieciséis formas de deshonra: avaricia, codicia, malevolencia, cólera, malicia, hipocresía, rencor, envidia, tacañería, fraude, traición, terquedad, impetuosidad, arrogancia, orgullo y presunción. El análisis más conocido e importante es el de las diez acciones malas que a su vez se relacionan con las tres raíces del mal, matar, robar, gozar de placeres sensuales indebidos, falsedad de palabra, calumnia y palabra frívola, así como intensa codicia, malevolencia y mal criterio.

Buda pedía no sólo abstenerse de estos estados malos, sino también la práctica de virtudes morales positivas. De acuerdo con el análisis de Wallace (*Virtudes and Vices*, 1978) podemos decir que las virtudes se clasifican en tres grupos:

1) virtudes de la diligencia:
   veracidad, exactitud y rectitud
2) virtudes de benevolencia:
   amabilidad, compasión, gozo compartido y ecuanimidad
3) virtudes de autocontención:
   autocontrol, abstinencia, contento, paciencia, castidad, celibato y pureza.

La ordenación de las cualidades morales recomendadas muestra que la ética budista pone en juego una gran variedad de virtudes para la construcción del carácter humano. Algunas de ellas están estrechamente ligadas a los sentimientos naturales de las personas hacia sus congéneres, otras se refieren a las necesidades de la organización social y la vida comunitaria y otras vienen exigidas por el camino del desarrollo moral y la autocontención. Las virtudes y vicios también se refieren a nuestra dimensión emocional. Además de realizar un minucioso análisis de emociones negativas como la cólera, la malevolencia, el deseo, la envidia y la preocupación, Buda asignó un papel nuclear a las respuestas emocionales positivas y creativas que tengan una gran relevancia moral como la compasión, la generosidad y la gratitud. Su análisis muestra que existe una gran gama y variedad de respuestas emocionales que agudizan y amplían nuestra sensibilidad moral. El vínculo entre la psicología moral y la ética es una característica central de la ética del budismo y constituye a ésta como una ética de la virtud (véase el artículo 21, «La teoría de la virtud»).

6. La ética social budista

La ética social del budismo gira en torno a dos perspectivas éticas importantes que pueden denominarse «la ética del cuidado» y «la ética de los

derechos». Los fundamentos éticos de la sociedad constituyen una síntesis de los principios del altruismo humanista y de la noción de un orden social, moral y político *recto*. Aunque el camino ético como senda de liberación es básicamente un ideal consecuencialista, la ética social política del budismo tiene un componente deontológico como ética del deber y de los derechos, que sin embargo se integra a su manera en la ética social budista.

La familia constituye una unidad central de la ética social budista. En la familia hay obligaciones recíprocas que vinculan a todos los familiares. Esta noción de reciprocidad en las relaciones humanas significa que es algo impropio hablar de igualdad sexual y de derechos de los hombres y de las mujeres. El concepto de igualdad se planteó cuando la cuestión de la admisión de la mujer en el orden llegó a ser una cuestión práctica. En lo que respecta a la excelencia moral y espiritual de la mujer hay una documentada tradición de referencias en los discursos y Buda dio su consentimiento para establecer una orden independiente de monjas. En el seno de la familia la mujer aporta, según el budismo, estabilidad, atención, paciencia y compasión. Si bien las mujeres alcanzaron el estado de santidad (*arahat*), en Buda esta noción se limitaba a los hombres, y éste llegó a ser un tema debatido en las tradiciones posteriores.

Al rechazar la raza y la casta, Buda afirmó que las distinciones basadas en el nacimiento son artificiales y que las únicas distinciones válidas se basan en el carácter. Al admitir a la gente a la orden no prestaba atención a las distinciones basadas en la casta y el estatus socioeconómico.

Sin duda también mostró su interés respecto a todas las formas de vida. En un sentido ético más profundo, el concepto budista de sociedad incluiría a todos los seres vivos, no sólo a los humanos, sino también a los animales y a los seres inferiores. Al contrario que la mayoría de los sistemas éticos occidentales, el cultivo de las virtudes socio-morales engloba una conducta en relación a todos los seres vivos.

Buda esperaba un gobierno justo e imparcial de un monarca universal. El concepto de rectitud tiene tres componentes: imparcialidad, justa compensación y veracidad. Si bien se subraya la imparcialidad y el juego limpio para los reyes, se espera que su gobierno esté inspirado por una actitud de benevolencia. Por encima del orden social y político estaba el concepto budista de *dharma*, el orden cósmico del universo, y el rey no sólo tenía que respetar este orden sino también procurar, en su calidad de «monarca del giro de rueda», que este orden se reflejase en su régimen. En general puede decirse que aunque en el orden político son importantes los conceptos de derechos y equidad, la ética social budista se centra en las relaciones humanas, donde la ética de la responsabilidad y el reconocimiento de las diferencias de necesidades desempeñan un importante papel.

7. Perspectivas budistas sobre ética práctica

Si nos preguntamos por cuáles son los valores morales nucleares del budismo encontraremos los cinco preceptos siguientes: abstenerse de matar y dañar a los seres vivos, abstenerse de robar, abstenerse de una indebida entrega a los placeres sexuales, abstenerse de mentir y abstenerse de tomar sustancias tóxicas. Estos preceptos encarnan los requisitos básicos para llevar una vida buena y crear una buena comunidad. El respeto de la vida y la propiedad, la aceptación de un estilo de vida que rechaza los placeres excesivos, ilegítimos y lesivos, la veracidad y la conciencia del peligro de determinados males sociales como el alcoholismo y la drogadicción constituyen las inquietudes morales básicas de una sociedad budista.

Tanto durante la época de Buda como durante los debates posteriores, se han discutido cuestiones relativas a estos preceptos. Vamos a examinar brevemente dos de estas cuestiones, las relativas al respeto a la vida en relación a los animales y la acumulación de riqueza.

Según el canon, incluso los reyes habían de proporcionar un territorio protegido no sólo para los seres humanos sino también para los animales de la selva y los pájaros del aire. Buda condenó la tortura deliberada y el daño y sacrificio de animales.

Los discursos relevantes para las cuestiones relacionadas con los valores de la vida abordan cuatro temas: el sacrificio de animales, la guerra, la agricultura y el consumo de carne. Buda no dudó en condenar tanto el sacrificio de animales como el placer de la caza. También se refirió a la futilidad de la guerra. Prohibió a los monjes irse al ejército y cavar el suelo, pues con ello había peligro de causar daño a los insectos. Pero con relación al consumo de carne dejó como posibilidad abierta que si uno ejerce la compasión tenderá a practicar el vegetarianismo. También hay un contexto social en que el propio Buda y los demás monjes iban en busca de comida con el bol petitorio y caminaban en silencio por las calles y el mercado. Buda había pedido a los monjes que, excepto en caso de enfermedad, se abstuviesen de pedir una comida particular, recogiendo lo que les daban. Por lo que respecta a las normas, el monje puede aceptar la carne que se le ofrece para comer si está convencido de que el animal no fue sacrificado y preparado especialmente para su comida. Aunque Buda rechaza las posesiones como la venta de armas y el sacrificio y venta de animales, no limitó el alimento del monje, a menos que estuviese prohibido por ser venenoso. También es importante que Buda no desease convertir la comida en un capricho o fetiche mediante el cual buscasen la purificación las personas que vivían retiradas. Parece que el vegetarianismo es una práctica positiva que puede surgir mediante la práctica de la compasión, pero por lo que respecta a la recogida

por parte de los monjes del alimento que se les daba no había una norma que les prohibiese consumir carne bajo cualquier circunstancia.

El problema de la acumulación de riqueza no podía quedar sin explicación en el marco de los estilos de vida propugnados por Buda. Si bien el monje vive sin otras posesiones que la túnica y el bol petitorio, se anima al laico a perseguir la estabilidad económica. A éste se le pide que se dedique a producir riqueza con aplicado afán, y a proteger la riqueza mediante el ahorro y el consumo viviendo dentro de las propias posibilidades. Buda condenó tanto la miseria como el derroche y ofreció las directrices para una vida moderada. El laico tiene derecho a la propiedad y a la acumulación de riqueza para asegurar una vida decorosa a su familia, pero no a dar muestras de codicia y avaricia de riquezas. Asimismo, incluso los reyes que gobernaron según las enseñanzas de Buda aceptaron la idea de ayudar a los necesitados y de distribuir la riqueza entre los menos poderosos. Cualesquiera que sean los valores que interpretemos de conformidad con los cinco preceptos, la perspectiva de Buda es siempre una perspectiva pragmatista y realista, que proporciona recursos útiles para resolver los conflictos entre las necesidades humanas y los ideales morales.

8. Aportaciones a la ética de las tradiciones budistas posteriores

Las tradiciones budistas posteriores del budismo *Mahayana*, el *Tantrayana* y Zen, tienen su raíz en las doctrinas originales de Buda, que comparten con la tradición *Hinayana* sus doctrinas básicas de supresión del yo, mutabilidad y sufrimiento. Pero sus técnicas de comunicación y sus diferentes acentuaciones siguieron orientaciones diferentes.

En relación a la ética del budismo, un aspecto central en el que las tradiciones *Mahayana* y *Tantrayana* abrieron una línea de indagación nueva fue sobre la cuestión de si cualquier persona debía aspirar a ser un Buda o si había que limitarse a dejar de sufrir alcanzando el estado de perfección denominado *arahant*. El *mahayanista* entendía que, en vez de alcanzar la luz como discípulo de Buda, cada persona debía aspirar a ser un Buda, a fin de poder ayudar a los demás. Al igual que los seguidores del *Tantrayana*, el *mahayanista* pensaba que había un ideal superior, el de *Bodhisatva*, que señalaba un compromiso infinito con los demás y era expresión del altruismo de mayor alcance. El Buda es un iluminado y un *Bodhisatva* es alguien que aspira a ser Buda. Las diferentes vidas del *Bodhisatva* se aplican a la práctica de virtudes especiales, como la caridad, la paciencia, el esfuerzo, la meditación y la sabiduría. El *Bodhisatva* intenta identificarse con la liberación de los demás.

La tradición *Tantrayana* agregó una fuerte orientación devocional a la

práctica religiosa subrayando el simbolismo y los rituales. Como éstos se asociaban a doctrinas esotéricas no parecen suponer una aportación específica a la ética diferente de la perspectiva *mahayanista*.

La palabra Zen, es un equivalente de la palabra sánscrita *Dhyana*, que significa meditación. Surgió en territorio chino y se centró profundamente en la práctica de la meditación. Pero mostró una distancia crítica de los códigos morales y de los rituales que se practicaban por pura fuerza de costumbre. Cuando una tradición se queda anquilosada en normas, códigos y procedimientos, un supuesto «medio» puede convertirse en un «fin» en sí mismo. Asimismo, las prolíficas distinciones filosóficas y escolásticas que se formularon en la tradición india posterior a Buda, parecían soterrar la profunda tradición meditativa iniciada por Buda. Así, los maestros Zen utilizaban narraciones, paradojas, parábolas y ejercicios de meditación denominados *Koans* para desafiar a la mente convencional, rígidamente adherida a normas y procedimientos. Ésta es una perspectiva útil para la práctica de la moralidad más que una teoría ética, pero subraya que la práctica de la moralidad está intrínsecamente relacionada con la transformación interior del individuo. Así, los maestros Zen plantean la paradoja de que el Zen comienza cuando la moralidad termina.

Tanto la tradición budista primitiva como las tradiciones posteriores siguen siendo tradiciones vivas en diferentes partes del mundo oriental, y su influencia se ha extendido a Occidente. Si bien la ética budista influye en la vida cotidiana de sus seguidores, hay una gran mezcla de rituales y prácticas convencionales de cada cultura, que pueden ser tanto una ayuda para el desarrollo de las doctrinas de Buda como un obstáculo. El budismo sigue así vivo en la mente de las personas a diferentes niveles desde la práctica y los rituales de rutina, la reflexión intelectual y el debate a la búsqueda personal más profunda arraigada en la meditación budista.

Bibliografía

Quien se halle interesado en leer los discursos de Buda puede proceder con las siguientes obras.

Gradual Saying; vols. I, II, V, trad. F. L. Woodward; vols. III, IV, trad. E. H. Hare (Londres: Pali Text Society, 1932-6).

Dialogues of the Buddha; Parte I, trad. T. W. Rhys Davids; Partes II y III, trad. T. W. y C. A. F. Rhys Davids (Londres: Pali Text Society, 1956-7).

Middle Length Sayings; vols. I, II, III, trad. I. B. Horner (Londres: Pali Text Society, 1954-9).

Kindred Sayings; Partes I y II, trad. C. A. F. Rhys Davids; Partes, III, IV, V, trad. F. L. Woodward (Londres: Pali Text Society, 1917-56).

Véase también

Wallace, J.: *Virtues and Vices* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978).

(Se pueden encontrar textos budistas en castellano, en *Udana. La palabra del Buda,* Barcelona, Barral, 1971.)

Otras lecturas

Conze, E.: Buddhism: Its Essence and Development (Oxford: Bruno Cassirer, 1951).

de Silva, P.: *An Introduction to Buddhist Psychology* (Londres: Macmillan Press, 1979).

Dharmasiri, G.: *Fundamentals of Buddhist Ethics* (Singapur: The Buddhist Research Society, 1986).

Jayatilleke, K. N.: *Ethics in Buddhist Perspective* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1972).

Premasiri, P. D.: «Moral evaluation in early Buddhism», *Sri Lanka Journal of Humanities,* I, I (1975).

Saddhatissa, H.: Buddhist Ethics (Londres: Allen and Unwin, 1970). Trad. esp.: *Introducción al budismo*, Alianza Editorial, 1982.

Tachibana, S.: *The Ethics of Buddhism* (Colombo: The Baudha Sahitya Sabha, 1943).

Webb, R.: *An analysis of the Pali Canon* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1975). Este libro ofrece información sobre las fuentes de la doctrina de Buda usadas en este artículo.

Wijesekera, O. H. de A.: *Buddhism and Society* (Colombo: Baudha Sahitya Sabha, 1952).

6
LA ÉTICA CHINA CLÁSICA

Chad Hansen

El presente ensayo se centra en un período clásico del pensamiento chino (550-200 BCE), que cubre las principales posiciones filosóficas chinas. Para un análisis más detallado de las concepciones clásicas vamos a realizar una presentación global de toda la historia de la civilización, que incluye una época budista y una época neo-confuciana.

Las diferencias entre la ética china y la occidental son amplias y profundas. Nuestra psicología, heredada de los griegos, divide al yo en una parte racional y otra emocional. Explica todo el procesamiento mental humano por medio de la creencia y el deseo. Nuestra noción de moralidad supone la referencia a la facultad humana de la razón. Los pensadores chinos consideran la acción humana de manera diferente, sin apelar a esta facultad ni a creencias y deseos como razones para actuar.

La concepción china es desde un principio más social. El ser humano es social. Nos guía un *dao* («camino») social. Los pensadores éticos chinos reflexionan sobre la forma de mantener, transmitir o cambiar este camino: el discurso público y orientador. Cuando los escritores chinos modernos buscaron la traducción del término «ética», eligieron el término compuesto *dao de*: caminos y virtudes. *Dao* es la orientación pública y objetiva. *De* («virtud») consiste en los rasgos de carácter, las aptitudes y disposiciones que determinan la exposición a un *Dao*. *De* es la realización física del *Dao* en una parte del sistema humano —una familia, un estado o un individuo. Podemos alcanzar la virtud interiorizando un camino o bien por disposición innata.

Tanto *Dao* como *De* abarcan más que la moralidad propiamente dicha. Hay caminos en los ámbitos de la moda, la cortesía, el tiro con arco, la economía y la prudencia. Tanto *Dao* como *De* pueden tener connotaciones ne-

gativas, por ejemplo, cuando se habla de los caminos de nuestros oponentes. Sin embargo, la mayoría de los escritores chinos utiliza el término *Dao* para referirse a su propio sistema de orientación de la conducta y la mayoría adopta el punto de vista social. Por lo tanto, las traducciones vierten *Dao*, o regla general, como una descripción definida. Cuando aparece *Dao* en un texto se traduce por «*El* camino» (el chino clásico no tiene artículo definido). Esto no supone dificultad alguna mientras recordemos que las diferentes escuelas discreparon acerca de *qué* camino era *el* camino.

1. El período del dao positivo: Confucio y Mozi

1. Confucio y el Dao convencional

Confucio (551-479 BCE), fue el primer y más famoso pensador del período clásico. Sin embargo él afirmaba que no hacía más que transmitir un código de conducta social, el *li* («ritual») heredado de los antiguos reyes-sabios. El *Libro del Li* conforma el *Dao* de Confucio. Confucio enseñó a sus discípulos el *Dao* de todos los textos clásicos. Él mismo no se consideró un filósofo sino un estudioso de la historia. Su tarea no era justificar o sistematizar el código sino aprenderlo y transmitirlo.

Los discípulos de Confucio recopilaron los diálogos y conversaciones que recordaban haber sostenido con Confucio. Estos diálogos constituyen los aforismos del libro conocido como *Los Analectos*. Sus discípulos discreparon acerca del *Dao* de Confucio. Algunos se centraron en el *Li* («ritual») y otros en *ren* («humanidad»). *Ren* aparecía a menudo y de forma algo misteriosa en *Los Analectos*.

Para Confucio, el código de ritual consistía en nombres y descripciones de roles. Sus pronunciamientos no incluían enunciados de *deber* como prescripciones explícitas. Confucio no dividió el *Li* en normas semejantes a oraciones que generan deberes. Para Confucio, la función básica de todo lenguaje es la de guiar nuestros actos. Oímos, estudiamos y aprendemos el camino de los reyes-sabios por medio de los textos transmitidos, de las tradiciones heredadas y de las series de palabras convencionales. Éstos utilizaron el lenguaje para regular la conducta, y su orientación aún está a nuestro alcance, porque registraron y transmitieron sus palabras.

Encontramos el *Li* en forma explícitamente escrita. *Li* resume un *camino* positivo y cultural que transmite la literatura; entre sus traducciones figuran los términos «ritual», «cortesía», «modales», «ceremonias» y «conducta debida». El término más general que podemos utilizar para traducir el *Li* es el de «convención». *Li* guía, por ejemplo, la forma de dirigirse a uno, la indumentaria en general e incluso la forma de sentarse en las comi-

das. La vinculación de Confucio al *Li* es acrítica. Confucio nunca se plantea la cuestión ética socrática «¿Por qué hay que seguir precisamente estas normas convencionales?». Sin embargo parece tener presente que las normas convencionales varían en diferentes lugares y en diferentes épocas.

Los filósofos chinos clásicos expresaron sus disputas como explicaciones del *i*, («moralidad»). Normalmente, las traducciones vierten puritanamente *i* como «rectitud» o bien deontológicamente como «deber». Yo emito el término «deber», pues los pensadores chinos no segmentan sus sistemas de orientación en normas formuladas en sentencias. No individualizan como nosotros las obligaciones y deberes. Puede considerarse el *i* («moralidad») como la orientación social idealmente correcta en el lenguaje. Así pues, Confucio tiene una moralidad convencional (*li i*) en contraste con la moralidad utilitaria de Mozi (*Li i*; pero con un carácter *li* diferente) y de la moralidad intuitiva de Mencio (*ren i*).

Confucio no defendió ni el contenido del *Libro del Ritual* ni su autoridad rectora. En cambio se pronunció sobre un problema práctico intrigante: ¿Cómo podemos obtener la orientación correcta a partir del lenguaje del texto?, ¿cómo podemos utilizar el libro para edificar las virtudes humanas que nos harán seguir el camino pretendido por los sabios?

Confucio abordó el problema intelectual de la interpretación de los textos rectores. El suyo fue un *Dao* educativo. La clave para comunicar un *Dao* literario —decía— era rectificar los nombres (*Analectos* 13:3). El primer paso es el estudio, ingerir el contenido. Confucio hacía estudiar los clásicos a sus discípulos. Éstos contenían tanto los códigos rectores como la descripción aceptada de los modelos históricos de las virtudes adecuadas.

Estudiando los modelos en la vida y la literatura aprendemos a hacer nuestros estos roles culturales y a desempeñarlos. Es imitando a modelos como aprendemos a tocar música o a desempeñar nuestros papeles. La sociedad debe proporcionarnos el ejemplo de los gobernantes, como ministros, como padres e hijos, e identificarlos correctamente. Sólo entonces podemos aprender de la interpretación que éstos hacen de su papel. El deseo de interiorizar los roles se desprende de nuestra naturaleza como seres sociales. Nos humanizamos por completo ampliando nuestro repertorio de roles. Mostramos nuestra excelencia por la calidad de la interpretación de nuestros papeles.

La *interpretación* del ritual transmite así el sentido que le damos cuando hablamos de una interpretación musical. A menudo Confucio asocia *yue* («música») con «*Li*» («ritual»). Si se nos da una pieza musical a utilizar como guía, la ejecutamos bien o mal y a nuestra ejecución la denominamos una interpretación de la pieza. La formación de un buen carácter exige que *interpretemos* el *li* en el desempeño de nuestros roles. El misterioso concepto *ren* («humanidad») garantiza una correcta ejecución del *dao* rector.

Hay que separar la capacidad interpretativa del código que interpretamos y que sin embargo está estrechamente vinculado a aquella. La humanidad es una intuición interpretativa. No podemos enseñar el *ren* mediante instrucciones explícitas, pues tenemos que interpretar esas instrucciones. Esto hace parecer como si la humanidad tuviera que ser innata. Pero a medida que aprendemos y practicamos mejoramos en la interpretación. Sin esta técnica interpretativa, el código ritual no puede funcionar correctamente.

La humanidad debe ser así la capacidad de rectificar nombres. Rectificamos un nombre cuando realizamos la discriminación correcta, cuando lo aplicamos al ámbito correcto. Hemos de concebir el código como un programa interiorizado: para ejecutar el programa que contiene el término X, hemos de discriminar si *este* es un caso de X o de no X. Debemos rectificar cualquier término que aparezca en el libro del código. Rectificar un nombre es comprobar que la gente lo utiliza respecto a los objetos correctos. En caso contrario, las instrucciones del libro del código guiarán mal a las personas. Como considera natural la tendencia a transmitir y recibir un *dao*, el principal interés político de Confucio consiste en rectificar nombres. «Si no se rectifican los nombres no pueden realizarse los asuntos ... y la gente no sabrá cómo mover las manos o los pies.»

El gobernante rectifica los nombres designando a personas para ocupar posiciones de estatus. La mayor parte del código orienta la acción adecuada a las personas que desempeñan roles sociales —padre, hermano, gobernante, ministros, etc. Los nombres son principalmente roles sociales y jerárquicos. El gobernante *denomina* a alguien *ministro*. Nosotros consentimos entonces en utilizar ese título para guiar nuestra conducta hacia la persona que desempeña el rol. De forma similar, según Confucio, el sistema político debe identificar padres e hijos modélicos. Esto nos da nuestro enlace con el código. También nos ofrece modelos de cómo desempeñar los patrones de rol descritos por el código ritual. Sin un patrón social aceptado y compartido de uso de nombres, el código no podría guiarnos.

Obviamente, la rectificación de nombres exige algo que está más allá del propio libro de códigos, pues hemos de rectificar los nombres para utilizar el libro del código. *Ren* («humanidad») es la capacidad intuitiva de interpretar correctamente el *li*. Podemos aplicar el *ren* bien en nuestros propios actos o en la orientación de otras personas. La rectificación del uso del lenguaje exige *ren*. Sin personas que sirvan de modelos de rol y gobernantes que *reconozcan* y distingan un buen desempeño no podemos transmitir el camino basado en roles que pretendían los reyes-sabios.

Algunos pasajes sugieren que Confucio deliberadamente no enseñó nada sobre esta intuición interpretativa y cultivada que denominó *ren*. Utilizó el término a menudo, pero se mostró notablemente evasivo respecto a

él. En respuesta a la frustración de sus estudiantes, Confucio sugirió en dos ocasiones sin explicarlo que todos los detalles de su *dao* rector tenían un núcleo unificador. «Confucio dijo "*dao* tiene una única hebra". Zengzi contestó "te oigo". Confucio se marchó. El otro preguntó "—¿a qué se refería?". Zengzi respondió: "—el *dao* es la lealtad y la reciprocidad"» (*Analectos* 4:15). La mayoría de los confucianos aceptan la conjetura de Zengzi. El propio Confucio nos legó poco de su teoría de la lealtad o la reciprocidad.

Confucio *formula* una versión *negativa* de la Regla de Oro, «No hagas a los demás lo que no desees que a ti te hagan»; puede considerarse una glosa acerca de la «reciprocidad». Por su simplicidad choca con el complejo código de *li* que Confucio acentúa normalmente. Es poco probable que Confucio pretendiese que la Regla de Oro sustituyese a su moralidad basada en roles —del mismo modo que Cristo, con su Regla de Oro, recusó «la ley». Con todo, estos pasajes sugieren que si bien el código es condicional, su interpretación apela a consideraciones más universales y de carácter moral. La negativa de Confucio a explicar el *ren* lleva a estipular que se trata de un sentido moral universal que tiene por objeto orientar la interpretación. Las traducciones convencionales —«humanidad» o «benevolencia»— sugieren una norma de interpretación utilitaria universal. Los confucianos considerarían inadecuado este resultado. La ortodoxia considera antiutilitario a Confucio porque su crítico más vociferante defendió la utilidad.

Aparte de apuntar a una intuición desarrollada para la interpretación, Confucio no teorizó sobre axiomas abstractos de conducta. Confucio basa su sistema normativo explícito en roles y no asigna un valor normativo a las personas al margen de sus relaciones sociales. Todos nuestros deberes son deberes de nuestra posición hacia personas o cosas descritas en términos sociales. Estos roles son naturales y los roles familiares constituyen el ejemplo nuclear. Esto lleva al confucionismo a caracterizarse como un sistema de amor «parcial» o «gradual». Tratamos a las personas en tanto en cuanto «madre», «vecinos», «mentor», «hija». Esto contrasta con el respeto kantiano a los individuos en su calidad de meras personas o agentes. La base de este estatus especial kantiano del respeto moral es la racionalidad de los agentes morales (personas). (Véase el artículo 14 «La ética kantiana»).

Confucio también muestra un escaso sentido de retribución en la teoría moral. Tampoco muestra actitudes deontológicas familiares como la exigencia categórica de decir la verdad o mantener las promesas, de ser justo o respetar la autonomía de la persona. Se opone enérgicamente al principio de legalidad y en parte critica la tendencia del castigo a fomentar el egoísmo. Los confucianos también se oponen al igualitarismo socavador de los roles de un código legal. En lugar de la ley, Confucio prefiere la educación

social —el modelado del uso de los nombres y el desempeño de roles, unido a un *dao* sociocultural tradicional fijado en los clásicos. La base de las relaciones normativas entre las personas son las relaciones de roles sociales, y no una mera acción racional.

2. *Mozi y el Dao utilitario*

Mozi, el primer filósofo rival, adopta gran parte de la estructura del programa normativo de Confucio. También él examina la forma en que los nombres de los códigos guían la conducta en vez de examinar enunciados de *deber*. Utilizamos un nombre realizando una asignación *shi* («esto: correcto») o bien *sei* («esto no: incorrecto»). Conocer el nombre es conocer en el caso de *shi* lo que debería llevar el nombre, y en el de *sei* lo que no debería llevarlo. Esta capacidad de dividir las cosas en respuesta al lenguaje suscita la tendencia a considerar de la forma adecuada cada término de la distinción. Con todo, Mozi plantea las conocidas dudas filosóficas sobre el contenido lingüístico explícito de la orientación. Afirma que necesitamos un argumento en favor del contenido tradicional. ¿Por qué deberíamos considerar nuestras tradiciones o costumbres específicas como *i* («moralidad»)?, ¿por qué considerar a *ren* («humanidad») meramente como una capacidad interpretativa aplicada a un *dao consuetudinario* («camino»)? Cualquier capacidad semejante nos guiaría también a crear nuevos códigos morales, a revisar la moralidad social. De este modo cuestiona directamente la autoridad de los *daos* rectores ancestrales.

Las costumbres pueden ser incorrectas (Mozi narra o se inventa un relato de una tribu que por costumbre se comía a sus hijos primogénitos —lo cual debía de chocar a los buenos confucianos (!)—). Así —afirma— hemos de tener una medida para seleccionar entre diferentes contenidos *dao*. Mozi propuso la utilidad como medida. Esta norma era para él el estándar de *shi* («esto: correcto») y de *sei* («esto no: incorrecto»). De este modo se convirtió en un modelo tanto para la ordenación como para la rectificación de los términos del *dao*.

Mozi afirmaba que su criterio procedía de una *voluntad* natural o celestial —la preferencia natural por el beneficio sobre el daño. Este par de nombres que nos orienta de forma natural (*beneficio-daño*) se convierte en la base para utilizar todas las demás parejas de nombres rectores. Si no partimos de esta distinción —afirma Mozi— nunca podremos tener claridad acerca de *shi-sei*. Así pues, un *dao* correcto y positivo debería contener todas aquellas acciones que aumenten el beneficio cuando se aplican adecuadamente en la orientación de nuestra conducta. Mozi es un utilitarista lingüístico. Deberíamos utilizar un único criterio para elegir tanto el código

que seguimos como las distinciones que realizamos con los términos de ese código. Deberíamos elegir de manera que *constantemente* o de forma fiable fomentemos el *li* («beneficio») y disminuyamos el *hai* («daño»).

Mozi piensa que esta propuesta supone que deberíamos utilizar la expresión «amor universal» en el discurso público en vez del «amor parcial» confuciano. Un *dao* que incluya el uso frecuente de la expresión amor parcial no será constante. A alguien que lo prefiera le guiará a preferir que *los demás* tengan un actitud más universal (*Mozi*, sección 16). Para la ética china la cuestión es la de qué *dao* debemos imbuir en las personas para orientar su *de*. Las doctrinas del amor parcial suponen que debemos difundir un *dao* del amor universal. Como de este modo se niega a sí mismo, el *dao* confuciano no es un *dao* constante.

Mozi supone que debemos realizar nuestras atribuciones de nombres *y* los patrones de juicio *shi-sei* uniformes para toda la sociedad. Así deberíamos recortar una multitud de prácticas rituales confucianas ortodoxas y derrochadoras como los funerales complejos, los conciertos costosos y en especial la guerra de agresión. Estas prácticas dilapidan recursos que podrían utilizarse mejor en beneficio de la gente. Mozi condena a los confucianos por ser capaces de separar la moralidad de la inmoralidad en asuntos de poca monta, mientras que en grandes asuntos, como la entrada del Estado en guerra, elogian al gobernante y le denominan «moral». Lo identifica con el error de llamar «blanco» a un pedacito blanco y «negro» a un gran trozo blanco. Los confucianos establecieron un mal ejemplo del uso de términos morales.

El camino de Mozi es utilitarista. Mozi no vincula su utilidad a estados subjetivos como los de placer, felicidad o satisfacción de los deseos. La utilidad es cuestión de bienestar objetivo y material. También en otros sentidos el punto de vista de Mozi es menos individualista que el de la teoría moral occidental típica. Su versión de la interrogación filosófica socrática es más social que individual. Sócrates se pregunta si *él* debe obedecer los códigos objeto de aceptación social. Mozi se pregunta si *la sociedad* debe aceptar o cambiar su código público.

2. El período contrario al lenguaje: Yangzhu, Mencio y Laozi

1. Mencio: la orientación innata

Mencio vivió después de que el mozismo, la escuela de Mozi, se hubiese convertido en una gran escuela y una poderosa fuerza política. Mencio consideró a ésta una escuela rival a la influencia y poder confucianos, y detestó la difusión del *lenguaje* de Mozi y de otro consecuencialista,

Yangzhu. Mencio considera que un lenguaje de Yangzhu encarna el hedonismo. Yangzhu utilizó los términos cielo-naturaleza como piedra de toque para guiar la conducta. Sin embargo supuso que el *mandato* del cielo estaba implícito en nuestras capacidades naturales en vez de en la voluntad natural. El cielo exige que yo viva un tiempo determinado dotándome al nacer de una cantidad fija de *qi* («aliento»). Morir antes de la muerte para la que estoy preparado orgánicamente es ir contra un mandato del cielo. Así, debo evitar cualquier actividad (especialmente la política) que pueda determinar el agotamiento de mi *qi*, antes que el cielo determine el momento de mi muerte. Nuestra vida es un mandato celestial y por lo tanto la autoconservación es un deber.

Mencio asimiló las ideas de sus oponentes acerca de la necesidad de una norma natural o celestial para fundamentar el *dao* social y convencional. Sin embargo, afirmó que la orientación del cielo se expresa en la forma de sentimientos o inclinaciones de conducta innatas. Éstas no son meramente inclinaciones a la conservación egoísta ni incluso una propensión general al beneficio altruista. El don del cielo es una moralidad plenamente instintiva en forma *embrionaria*. Cada uno de nosotros nace con inclinaciones de conducta genéticas. A medida que maduramos crece la fuerza y sensibilidad de estas inclinaciones hasta alcanzar la actitud moral. A falta de privaciones o de distorsiones por influencias externas, eventualmente darán lugar a un carácter moral confuciano similar al de los sabios. Podemos considerar al corazón como algo similar a la *conciencia* de las teorías occidentales excepto en que la exactitud de la capacidad de discriminación moral que postula Mencio aumenta a lo largo de la vida.

Las inclinaciones a obrar constituyen el *xin* («corazón-mente») —el rector del cuerpo. Su papel consiste en guiar la conducta humana. Mencio identifica cuatro semillas o corazones que llegan a convertirse en las cuatro virtudes primarias. La primera semilla es la tendencia humana que Mozi deseaba inculcar. Se trata de la reacción por simpatía hacia los demás. Esta reacción, cuando se desarrolla totalmente, llega a ser la virtud de la humanidad. La segunda es nuestra tendencia a sentir vergüenza, la cual motiva el desarrollo del *i* («moralidad»). La tercera es nuestra disposición a mostrar respeto y deferencia hacia las personas que ocupan un puesto social superior. Esto motiva la conformidad con el *li*. Por último, tenemos una tendencia congénita a discernir el *shi-fei*. Distinguimos en la acción y la actitud entre algo aprobado en el entorno (*shi*) y algo no aprobado (*fei*). Esta tendencia a tener actitudes a favor y en contra y que guían la acción llega a ser sabiduría práctica *zhi* («conocimiento»).

En el curso normal del desarrollo, estas semillas crean sus virtudes asociadas. Sin embargo podemos impedir su desarrollo sano normal. Las condiciones políticas, económicas y sociales deben interferir en la maduración

correcta de los rasgos morales orgánicos. Las personas desesperadas por la guerra o la privación económica no desarrollan el carácter moral normal. Las personas influidas por el lenguaje de Mozi y Yangzhu también tendrán un desarrollo fallido. Estos intentan *forzar* el crecimiento de su planta utilizando las palabras y el lenguaje. Ambos herejes suponen una base natural para sus discriminaciones. Sin embargo los dos utilizan una distinción básica (beneficio-daño o bien yo-otro) para cambiar la inclinación natural a la orientación moral. Defienden la adopción de prácticas lingüísticas para alterar el patrón natural de asignaciones *shi-fei*. Finalmente, el desarrollo de las semillas también puede fracasar por nuestra falta de atención y estímulo diligente hacia ellas. Si pudiésemos eliminar todas estas influencias distorsionantes, la percepción moral humana sería la norma, no la excepción rara.

Mencio alega que su origen espontáneo convalida las prácticas convencionales. Los rituales de entierro surgen como una respuesta natural. No podemos soportar ver cómo los insectos y animales salvajes devoran el cadáver de sus progenitores. Así, de forma indirecta, el cielo prescribe el ritual funerario por medio de los sentimientos naturales y las tendencias de conducta inscritas en el corazón. Las actitudes de afecto especial hacia la familia y el clan (amor parcial) también son naturales. El cielo programa en nosotros toda la conducta moral al nacer. También programa el código ritual de cortesía y la capacidad de clasificar los tipos en la orientación de la conducta —la capacidad interpretativa de *shi-fei*. Cualquier clasificación *espontánea* es una clasificación correcta. Una clasificación creada por un criterio específico y deliberado sólo puede distorsionar esa forma de clasificar espontánea y natural.

Así pues, Mencio emprendió una separación radical respecto a los supuestos comunes a Confucio y Mozi. Nuestra motivación para la conducta ética, nuestro carácter, procede de la naturaleza, no de la cultura (aunque hemos de cultivarla). La moralidad no es un producto de la civilización. Es hereditaria, orgánica. Cuando maduran por completo estas tendencias *embrionarias* culminan en un carácter moral como el de los sabios. Dado que las motivaciones son naturales tienen una continuidad mística con todo el orden natural. Por ello, el sabio puede asumir el mundo entero como objeto de interés moral. Cuando madura plenamente, la constitución orgánica del corazón nos sitúa en armonía con una fuerza moral cósmica —el *qi* («aliento»), «parecido a una inundación». Lo utilizamos y somos utilizados por él de forma simultánea.

Mencio convalida de manera similar el código de *li*. Como ha sido creado por los reyes-sabios, ese código representa el mejor resumen lingüístico imaginable del *dao* correcto. Pero el criterio definitivo de la conducta moral es la mente del sabio, y no ningún libro de códigos (*El Mencio*, 4 A:2). En toda situación lo que hay que preguntarse es «¿qué haría aquí un

sabio»? Cada posición de acción es única. De este modo una intuición desarrollada es preferible a cualquier sistema moral de base lingüística. Sin la intuición interpretaríamos erróneamente el discurso rector. Así pues, mientras que Confucio subrayó el *li*, Mencio subraya el *ren* y el *i*.

Su oposición al *lenguaje* de Mozi y Yangzhu se convierte en oposición al propio lenguaje. El lenguaje es una de las principales fuentes de distorsión de las tendencias naturales a la conducta moral. Mencio formula pronunciamientos morales con libertad y, sin embargo, evita inequívocamente formular una teoría normativa. Si uno se guía con un lenguaje moral impuesto, su conducta tendrá «dos bases». Uno debe basarse en sus instintos morales e intentar cambiarlos para adaptarlos a un negativo lingüístico —a un *dao* explícito. Esto sólo puede retrasar o dañar los instintos morales naturales. Igual que no podemos acelerar el crecimiento de la planta del arroz estirándola, no podemos forzar el crecimiento de los instintos morales estudiando un criterio de discriminación.

2. *Laozi: el innatismo primitivo*

Mencio no fue el único filósofo moral contrario al lenguaje. Laozi, el mítico autor del *Daode-Jing (Tao-Te Ching)* presenta otra concepción contraria a las distinciones. Ambos concuerdan en que ninguna guía lingüística de conducta debe ofrecer *de manera constante* un consejo adecuado. Como mostró Mozi, el confucianismo de las obligaciones sociales no puede ser un *dao* constante. Sin un instinto interpretativo, su orientación será indeterminada y su amor parcial se autoderoga como guía colectiva. Y Mozi no ofrece algo mejor. Su apelación a la utilidad universal también puede ser inconstante. Mencio afirmó que un *dao* basado en la utilidad puede no ser capaz de justificar la apelación *pública* a la utilidad (Mencio 1 A:1). El propiciar el discurso relativo a los beneficios puede no beneficiar a la sociedad. Además, incluso si aceptamos un determinado contenido lingüístico, según señaló Confucio, seguimos sin resolver el problema de la interpretación. Necesitamos una guía extralingüística para utilizar una lingüística. Necesitamos una intuición moral para interpretar los términos de un código rector. El propio código nunca puede garantizar patrones de conducta constantes.

El *Daode-jing* ofrece un fundamento lingüístico explícito a su escepticismo: ningún *dao* puede ser constante. Ningún *dao* puede ser constante porque ningún *ming* («nombre») puede ser constante. Podemos interpretar cualquier *dao* de diversas maneras porque la aplicación de *cualquier* nombre de un *dao* exige tanto una distinción interpretativa como la respuesta inducida por la preferencia. Mozi simplemente supuso que la distinción *li-*

hai («beneficio-daño») proporciona orientación. Pero también esto puede interpretarse y la interpretación variaría probablemente en diferentes teorías utilitarias. Mozi parecía ignorar algo. Si el discurso social puede modificar nuestra preferencia hacia nuestra propia familia, puede modificar nuestra preferencia con respecto al beneficio. Además, el discurso social puede imbuir formas diferentes para calcular el beneficio. Cada una de ellas determinará cursos de acción diferentes: diferentes *daos*. Uno puede tener incluso un *dao* contrario al beneficio. Así pues, el *beneficio* no es un *dao* constante.

Los nombres proporcionan todos los caminos morales (lingüísticos) con su capacidad de orientar el mundo real. Un nombre guía la discriminación, los deseos y la acción. El aprender un nombre guía, porque cuando lo añadimos a nuestro vocabulario, nos disponemos a realizar una distinción socialmente aprobada. Las personas en una posición social superior a la nuestra, nuestros maestros y modelos dan su aprobación cuando discriminamos con un determinado término igual que ellos lo harían. Esta formación es parte integrante de nuestra socialización. Nuestros modelos sociales nos preparan para elegir formas de actuar hacia el objeto nombrado. En un contexto particular, nos enseñan a considerar una cosa como *shi* y otras cosas como *fei*. Aprender un nombre es aprender con él a *shi-fei*.

Estas inclinaciones aprendidas a seleccionar y rechazar las cosas son deseos convencionales o adquiridos. Un *dao* lingüístico interiorizado se traduce en un cuerpo de inclinaciones a clasificar las cosas. Utilizamos la clasificación para llevar a la práctica nuestro programa rector interiorizado. Seleccionamos o evitamos esas cosas en la conducta. Así pues, el lenguaje guía nuestro *wei* («estimación: acciones»). Las acciones basadas en estimar que las cosas son así o no son así, son acciones convencionales y no naturales. El famoso eslogan de Laozi, *wu-wei* («evita juzgar la acción») nos insta a obviar este condicionamiento social y lingüístico. Frente a él, el ideal es una acción espontánea y natural. Cuando las categorías convencionales dan lugar a las acciones, las acciones son no naturales. Por el contrario, las acciones naturales no precisan términos artificiales. Nadie tiene que enseñarnos a comer, a dormir o a procrear.

Wei —realizar conductas discriminatorias guiadas por nombres— interfiere nuestra espontaneidad natural. La teoría de Laozi explica la crítica de Mencio de los caminos basados en el lenguaje. También adopta una perspectiva más realista de la gama de conductas naturales. Mencio había supuesto que nuestra intuición era potencialmente lo suficientemente rica como para convertirnos en reyes-sabios de un imperio moral unitario. La versión de las inclinaciones pre-lingüísticas de Laozi sigue siendo muy optimista desde una perspectiva individualista occidental, pero menos idealista que la de Mencio. Supone que sin el lenguaje y la acumulación cultu-

ral, sólo tendríamos una tendencia social para formar pequeñas aldeas agrícolas. Viviríamos en paz porque, sin el lenguaje, careceríamos de la curiosidad para interactuar con las otras aldeas. Esa conducta primitiva natural es el único *dao chang* («constante»). Cuando nos negamos a actuar por estimación —*wu-wei*— seguimos el camino natural.

Como vimos con Mozi y Confucio, caminos encontrados utilizan los mismos términos, por ejemplo bueno y malo, bello y feo, alto y bajo. Sin embargo, ambos discrepan sobre la forma de establecer las distinciones para orientar nuestra conducta. El *Daode-jing* de Laozi nos invita a contemplar un camino anticonvencional. Ese camino invierte todas las parejas convencionales de oponer términos rectores. El *dao* de inversión invierte la valoración. Normalmente apreciamos el dominio, el varón, lo activo, tener, la benevolencia, la sabiduría y la claridad. Laozi realiza consideraciones tendentes a valorar la sumisión, lo femenino, lo pasivo, la carencia, la no benevolencia y la inactividad. Con relación a cada pareja de términos rectores opuestos, el texto intenta motivar la inversión de la elección convencional. Esto basta para ver que estos nombres no proporcionan una orientación constante.

Tan pronto como advertimos el carácter inconstante de la orientación social mediante nombres o mediante el lenguaje, ¿qué viene a continuación? Aquí el *Daode-jing* resulta enigmático. Las interpretaciones confucianas consideran que Laozi recomienda su camino negativo como camino constante. También el legalismo considera el consejo como una guía seria, especialmente en su sección del cambio político. Los autores legalistas tomaron citas del texto que justifican los «métodos de intriga» de gobierno de carácter maquiavélico: mantener al pueblo en la ignorancia, considerar no natural la benevolencia.

Yo propongo una concepción diferente de Laozi. Al igual que Mencio, Laozi recomienda que abandonemos todas las guías de conducta lingüísticas. La disputa entre Mencio y Laozi se centra en su concepción del contenido de nuestros mecanismos genéticos. Según Laozi, nuestra propensión natural, sin adornar por la cultura y el lenguaje, sólo serviría de base a una sociedad a nivel de la aldea agrícola. Podemos llamar a esto el daoísmo primitivo.

También podemos adoptar la perspectiva de una inversión de los valores asociados a los nombres para expresar un puro escepticismo, lo cual le emparejaría con Zhuangzi. Por último, los budistas interpretan que el texto implica un monismo místico; al igual que la metafísica de la naturaleza de Buda, justifica la resignación estoica. Pero pueden haber otras posibilidades. El *Daode-jing* afirma sencillamente que ninguna formulación de un ca-

mino puede ser siempre coherente. No puede indicarnos de manera coherente qué conclusiones prácticas hemos de sacar en todos los casos.

3. Las escuelas de los nombres: metaética formal

La importancia obvia de los nombres y el lenguaje en las doctrinas éticas chinas dio lugar a un período de intenso análisis de los nombres. Aparecieron tres escuelas de pensamiento. Una de las conclusiones fue que hemos de reformar el lenguaje de acuerdo con criterios teóricos ideales. La orientación ética que utiliza nombres debía ser claramente *chang* («constante»). Esta propuesta constituye una versión formal de la doctrina de Confucio de rectificación de los nombres, y tiene por eslogan el de «un nombre una cosa».

Otra escuela, la de los neo-mohistas, señalaba que el lenguaje natural no se adecua ni tiene que adecuarse al criterio de un nombre una cosa. Nuestra forma normal de hablar no sigue un principio congruente. Normalmente pensamos que un caballo blanco es un caballo. También convenimos en que montar un caballo blanco es montar un caballo. Pero en ocasiones no pensamos que hacer algo a un objeto de acuerdo con una descripción es lo mismo que hacerlo en virtud de otra. Pensamos que un ladrón es una persona, pero tratamos de manera diferente las ejecuciones (matar a los ladrones) como algo diferente a los asesinatos (matar a las personas).

Según esta escuela de pensamiento podemos entender perfectamente nuestro lenguaje *en tanto en cuanto* lo basemos en nuestro conocimiento de la realidad. Dado el sentido común y las semejanzas y diferencias externas podemos basar los patrones del uso de los nombres en una realidad externa y constante. Esta escuela, fruto del pensamiento de Mozi, creó así una teoría vinculada de realismo lingüístico y moral. El mundo proporciona la base para la posibilidad de enunciación de nuestros *shis* y *feis*.

La tercera escuela cuestionó incluso este realismo cualificado. Las semejanzas y diferencias entre las cosas guían nuestras denominaciones, pero podemos contar y agrupar las semejanzas de forma ilimitada. La realidad no favorece a ningún esquema de clasificación constante. La realidad no puede zanjar nuestras disputas sobre la forma de establecer distinciones. La interpretación de cualquier *dao* («camino») debe adoptar de manera caprichosa una perspectiva de entre una serie ilimitada.

4. Zhuangzi: el relativismo daoísta

La tercera posición subrayaba el daoísmo de Zhuangzi. Este no podía ya seguir las concepciones antilingüísticas de Mencio y Laozi. Los realistas

habían mostrado que cualquier enunciado de una posición contraria al lenguaje era incoherente. Decir «todo lenguaje distorsiona el *dao*» era distorsionar el *dao*. Además, habían afirmado que en cualquier divergencia sobre *shi-fei* una parte debía estar en lo correcto.

Zhuangzi dio la vuelta al daoísmo de Laozi. No rechaza el lenguaje en favor de la acción natural y espontánea y, en cambio, abandona el supuesto de que «lo celestial», lo «natural», o «la realidad» proporciona un punto de vista coherente para construir *daos*. Zhuangzi emparejó a las escuelas en conflicto con «tubos de cielo». Cada una pretende expresar el punto de vista *natural* o *celestial* y, trivialmente, lo hace: todas ellas son, en tanto puntos de vista *reales*, naturales. Sin embargo, en su naturalidad ninguna es superior a las demás. Todos los puntos de vista reales acerca de *shi-fei* son iguales desde el punto de vista del cielo o la realidad.

Por supuesto, tan pronto como adoptamos esta elevada visión cósmica hemos de conceder el mismo estatus a la perspectiva de los animales. El cosmos no atribuye una significación especial a la vida o muerte de la especie humana.

Según muestra Zhuangzi, el objetivo de obtener una guía a partir de nuestra constitución natural fracasa. Siempre supone un *shi* («esto: correcto») interpretativo previo. Pensemos, por ejemplo, en la forma en que Mencio intentó obtener una guía a partir de las cualidades naturales del corazón-mente. Mencio supone que el corazón-mente *debe* regir las demás inclinaciones naturales. Imagina que el gusto similar al del sabio es esto: correcto y que la preferencia del insensato por cultivar su corazón-mente no es esto: incorrecto. La idea en sí de que el corazón-mente pueda ser una norma distorsionada —la distinción entre un desarrollo natural y uno deficiente del corazón-mente— presupone un estándar para el desarrollo del corazón. Pero debe ser otro distinto a la apelación al corazón natural y orgánico. Ningún corazón-mente maduro genera un juicio *shi-fei* sin haber acumulado y supuesto un canon de juicio *shi-fei* previo de carácter arbitrario.

Zhuangzi llega así a una concepción escéptica de la orientación por el lenguaje. Podemos mostrar que las distinciones naturales o evaluativas entre los tipos son correctas sólo cuando presuponemos un punto de vista evaluativo. Todas las asignaciones de *shi* tienen carácter de índice. Lo que es *shi* (desde un punto de vista o linaje intelectual) es *fei* (desde otro). Cualquiera que intente resolver una diferencia adopta un tercer punto de vista. El conocimiento llega hasta el fondo y hasta el final. Nuestras vidas tienen un fin.

Es insensato ir en pos de lo que no tiene límite (el conocimiento perfecto) mediante lo que tiene límite (nuestra vida). Incluso si tuviésemos co-

nocimiento, no lo conoceríamos. No conoceríamos si habíamos hallado la distinción *constante* entre conocimiento e ignorancia.

¿Qué conclusión nos invitaría a sacar Zhuangzi de este análisis no cognitivista? (véase en el artículo 38, «El subjetivismo», la exposición del no cognitivismo en la ética occidental). Aun con cierta vacilación, Zhuangzi parece sacar tres conclusiones prácticas. En primer lugar elogia la flexibilidad y la tolerancia —la apertura a otros puntos de vista. Parece consciente de que incluso este consejo presupone un punto de vista —un punto de vista acerca de los puntos de vista. Tan pronto tomamos la perspectiva de Zhuangzi, perdemos la motivación para condenar *todas* formas alternativas de orientar el discurso y la conducta. Una forma nueva de asignar categorías y orientar la acción, por ejemplo la ciencia, podría darnos quizá poderes asombrosos —como por ejemplo la capacidad de volar. El estar abierto a nuevos esquemas conceptuales es propio de la juventud y de la flexibilidad. El estar cerrado y rígido es característico de la vejez y de la muerte inminente. Por supuesto, Zhuangzi considera con inquietud que nuestra preferencia de la vida sobre la muerte puede ser fruto de la ignorancia.

En segundo lugar, *podemos* proseguir con «lo habitual» pues proporciona la base de la cooperación e intercambio útil con los demás. En términos prácticos e inteligibles, poco más podríamos pedir a un punto de vista o camino. Por último, sea cual sea el camino rector que sigamos —incluso el de un carnicero— podemos elevarlo a la perfección artística. Podemos desarrollar cualquier habilidad hasta convertirla en una segunda naturaleza. Nos perdemos en nuestra práctica. Cuando una intuición cultivada orienta nuestros actos, nuestra perspectiva interior es que una fuerza externa suscita y orienta la habilidad. Podemos convertir cualquier actividad aprendida en una habilidad artística y crear en la práctica una armoniosa belleza. Por supuesto, cultivar esta habilidad es ignorar otras. Si perseguimos la perfección en una cosa, estamos trágicamente condenados a fallar en otras.

5. Xunzi: el confucianismo pragmático

También Xunzi aprende de las teorías analíticas del lenguaje y ve en su análisis una forma de revivir el confucianismo. Como habían dicho Hui Shi y Zhuangzi, no tenemos una base natural para las distinciones *shi-fei*. La única base legítima del lenguaje correcto e incorrecto son las mismas convenciones de las que huyeron Mencio y Laozi. Sólo una pauta social fija de *shi-fei* puede hacer correcto el uso de los nombres. El mundo no puede hacerlo solo. Los humanos son animales sociales desde el punto de vista lingüístico y las normas de aceptabilidad son sociales. Nuestros impulsos nos llevan a adoptar, mantener y transmitir estas convenciones rectoras. En vez

de socavarlas, cualquier persona responsable se esforzaría por sintonizar con ellas. Así pues, la sociedad debe castigar a aquellos que equivocan los nombres, establecen distinciones nuevas y siembran la confusión conceptual.

El camino confuciano ancestral, basado en el ritual, constituye así la única guía adecuada para la acción. Los reyes-sabios asombrosamente inteligentes lo escribieron y todas las épocas lo han seguido con éxito. Su confusión propicia la anarquía y la catástrofe de un mundo ya peligroso. La historia muestra que el *dao* ancestral garantiza la supervivencia humana. Funciona porque coincide con los sentimientos humanos *naturales*. Por otra parte, *imbuye* sentimientos y deseos ordenados. El uso del ritual en el Estado determina la inducción de deseos en la población. Los deseos son diferentes para cada rol jerárquico. Las personas de rango superior aprenden un diferente conjunto de deseos e inclinaciones. Si las personas tienen deseos diferentes, la sociedad puede distribuir recursos escasos satisfaciendo todos los deseos. Si todos desean seda, el resultado será la competencia, la disputa, el caos y el desastre. Sólo hay que imbuir el deseo de seda en las clases superiores. La diferenciación de la capacidad de clasificar y desear fomentará así una satisfacción generalizada. La desigualdad conducirá a la igualdad.

Las personas tienen una tendencia natural a realizar estas distinciones y a adoptar sistemas morales convencionales e inventados. El supuesto idealista de Mencio de que la naturaleza nos predispone al *contenido* específico es erróneo. Las personas *son* naturalmente morales, pero sólo en el sentido en que son usuarios naturales del lenguaje. Tenemos tendencias a adoptar *una* estructura convencional *u otra*. Xunzi afirma que todos tenemos la capacidad abstracta de ser sabios porque podemos aprender cualquier rol, con sus deseos asociados. Si pudiésemos librarnos de obsesiones, pasiones y distracciones distorsionantes, cualquiera de nosotros podría aprehender el camino correcto como hicieron los sabios. Con todo, dada la fuerza de nuestras restantes motivaciones, la entrega a normas históricas de conducta podría considerarse una actitud entre imprudente e insensata.

6. La época oscura: el final de las cien escuelas

Los discípulos más famosos de Xunzi se convirtieron en líderes de una escuela legalista. Ésta aceptaba el *lenguaje* de Xunzi pero sin su afición por las normas tradicionales. Necesitamos normas de conducta convencionales, pero no tienen que ser convenciones *antiguas*. Su utilidad como convenciones no exige que tengan su origen en los reyes-sabios. Los reyes modernos pueden formularlas perfectamente bien. Un camino actual será más realista.

Esta concepción sirvió especialmente bien al Primer Emperador de Qin. Este consiguió conquistar la China, enterró a los estudiosos rivales quemando libros y provocando un súbito fin del excitante período clásico de la China.

La primera dinastía apenas duró un poco más que el reinado del Primer Emperador.

7. La prolongada influencia del pensamiento clásico

Los Emperadores de la posterior dinastía Han adoptaron el confucianismo como el *dao* oficial en medio de la época oscura de la filosofía. El budismo, importado de la India, introdujo elementos de un esquema conceptual más occidental y dominó la China de la alta Edad Media. Posteriormente el budismo perdió influencia y reapareció una versión menciana del confucianismo. Esta ortodoxia neoconfuciana se dividió en facciones interpretativas enfrentadas, pero todas ellas aceptaban la ortodoxia de Mencio. Son interpretaciones encontradas en el marco del intuicionismo natural en ética.

El contacto con Occidente ha enfrentado a la tradición china a su segunda invasión bárbara de las ideas. Para los intelectuales chinos, el socialismo y el pragmatismo fueron los sistemas occidentales más atractivos. Sin embargo, Mao Zedong gustaba compararse con el Primer Emperador realista como reformador de la tradición. Deng Xiaoping representa la reaparición del impulso pragmático. Sea cual sea el *dao* que surja a continuación en la China mostrará más influencia occidental, pero es improbable que en este país se interprete mediante el esquema ético del individualismo deontológico. Los reformadores chinos deben ensayar el principio de legalidad pero, al igual que los pensadores políticos clásicos, siempre pueden preferir la formación del carácter al castigo.

Bibliografía

Todas las citas están traducidas por el autor. La mayor parte se pueden encontrar en:

Chan, Wing-tsit: *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963).

Se pueden encontrar citas más abundantes y comentarios en:

Hansen, C.: *A Daoist Theory of Chinese Thought* (Nueva York: Oxford University Press, 1990).

Otras lecturas

Fingarette, H.: *Confucius —The Secular as Sacred* (Nueva York: Harper & Row, 1972).

Fung, Yu-lan: *A Short History of Chinese Philosophy,* trad. D. Bodde (Nueva York: The Macmillan Company, 1958). Trad. esp.: *Breve historia de la filosofía china,* México, FCE, 1987.

Graham, A.: *Chuang-tzu: The Inner Chapters* (Londres: George Allen y Unwin, 1981).

—: *Later Mohist Logic, Ethics an Science* (Hong Kong y Londres: Chinese University Press, 1978).

Hansen, C.: *Language and Logic in Ancient China* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983).

Mote, W.: *Intellectual Foundations of China* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1971).

Munro, J.: *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969).

Smullyan, R.: *The Tao is Silent* (Nueva York: Harper & Row, 1977).

7
LA ÉTICA JUDÍA

Menachen Kellner

La noción misma de «ética judía» plantea numerosos problemas, algunos de ellos inherentes a la idea de cualquier ética parroquial (ya sea la ética cristiana, la ética de los navajos, la ética marxista o cualquier otra) y algunos de ellos específicos a la ética judía. Pero dejando a un lado estos problemas, existe un considerable número de obras que ha venido a denominarse por consenso «ética judía». En esta obra se ofrece un ensayo particular dedicado al análisis de la relación entre religión y ética (véase el artículo 46, titulado «¿Cómo puede depender la ética de la religión?»); por ello, no vamos a abordar aquí los problemas generales que plantea la noción de ética judía como muestra de una ética religiosa. Sin embargo, subsisten varios problemas específicos a la ética judía. Así pues, el presente ensayo se dividirá en dos partes. En la primera describiremos algunos de los problemas que plantea la noción de ética judía, mientras que en la segunda estudiaremos el conjunto de obras que normalmente engloba este término.

¿Qué es la ética judía? La respuesta a esta cuestión presupone poder responder a la cuestión previa, a saber, «¿qué es el judaísmo?». No es una tarea sencilla. Como dice el viejo refrán, «dos judíos, tres opiniones». La conocida tendencia de los judíos a discrepar en cuestiones teológicas aun sin excluirse definitivamente unos a otros de la fe o de la comunidad puede reflejar la típica aplicación judía a asuntos concretos y prácticos. Esta aplicación eleva los asuntos relativos al comportamiento (incluidas las cuestiones más característicamente éticas), a un lugar de importancia nuclear que es quizás único entre las creencias monoteístas occidentales. Así, por ejemplo, en el Talmud vemos decir a Dios «¡Ojalá que ellos —el pueblo judío— me hayan abandonado pero hayan observado mi Torah!» (T.J. *Hagigah*, 1,7). Este énfasis en la forma de comportarse más que en el contenido de la

creencia hace difícil definir el «judaísmo» de forma simple como un sistema de creencias.

En el mundo actual, por ejemplo, puede definirse el judaísmo en términos tanto seculares como religiosos. La definición secular puede ser a su vez nacionalista o bien cultural. La definición nacionalista secular puede ser o bien sionista (exigiendo el reasentamiento de los judíos en su antigua patria) o no sionista. La definición sionista del judaísmo puede definirse a su vez de multitud de maneras. En la actualidad no resulta más sencillo definir el judaísmo en términos religiosos. Cuatro grandes movimientos diferenciados (Ortodoxia, Conservadurismo, Reconstruccionismo y Reforma) afirman ser la interpretación normativa del judaísmo. Muchos de los enfoques aquí mencionados también pueden combinarse (como, por ejemplo, en formas de sionismo religioso).

Así pues, puede verse de inmediato que no es posible una única definición de ética judía, pues existen muchas variedades de judaísmo. Sin embargo, como no podemos esperar resolver esta cuestión aquí, sencillamente vamos a ignorarla de aquí en adelante. Pero incluso suponiendo que conocemos lo que significa el término «judía» en la expresión «ética judía», son muchos los problemas fundamentales que aún hay que aclarar.

El judaísmo es en gran medida una religión orientada a la perfección práctica en este mundo (una «religión de pucheros y cazuelas» en palabras de sus derogadores protestantes del siglo XIX). Esta orientación práctica encuentra su expresión concreta en las normas codificadas de la conducta basada en la Torah denominada *Halakhah* o ley judía. Si bien gran parte de la Halakhah va más allá de lo que hoy denominaríamos ley religiosa o ritual, abarca tanto la ley civil como la penal y moral. Sin embargo, el componente moral no se distingue en modo alguno de los demás componentes de la Halakhah y, al menos desde dentro del sistema, su autoridad se considera derivada, al igual que la del resto de la Torah, del mandato de Dios. Como la Halakhah contiene un componente ético hay que preguntarse si «la tradición judía reconoce una ética independiente de la Halakhah» (véase el artículo homónimo de Aharon Lichtenstein en Kellner, 1978). Es decir, ¿puede haber normas éticas distintivamente *judías* no incluidas en la Halakhah?

Es este un problema espinoso. Si el judaísmo reconoce la existencia de dos ámbitos auténticamente judíos pero independientes, uno de la Halakhah y uno ético, ¿cómo se interrelacionan?, ¿puede corregirse la Halakhah sobre la base de consideraciones éticas judías? Los judíos que afirman que la Halakhah es la expresión inmutable de la voluntad de Dios sobre la tierra, detestan esta posibilidad. ¿Debe corregirse la ética sobre la base de consideraciones de la Halakhah? Probablemente los judíos que consideran la Halakhah como expresión de una etapa temprana de la dinámica de Dios y

posterior revelación de Dios considerarían inaceptable esta posibilidad. Esta cuestión puede reformularse de la siguiente manera: si tanto la Halakhah como la ética judía son auténticamente judías ¿es una superior a la otra? En caso contrario, ¿qué hacemos cuando entran en conflicto? Si nunca entran en conflicto, ¿en qué sentido pueden considerarse diferentes?

Y quedan aún otros problemas. Si existe una ética judía superior a la de la Halakhah, ¿cuál es su relación con la ley civil no judía?, ¿cuál es la obligación del judío con respecto a imponer esa ética o a enseñarla a los no judíos?

Y pueden plantearse aún más interrogantes: si la moralidad debe ser reconocible de manera universal, entonces no sólo la ética judía debe ser de aplicación a todos los seres humanos sino que además debe ser accesible a todos. Si existe una ética judía que va más allá de la Halakhah, ¿es realmente accesible a todo el mundo y, si lo es, qué tiene de específicamente *judío*?

Hasta aquí los problemas que plantea en general la noción de ética judía. Si, como a menudo se afirma, los judíos son como todos los demás, sólo que más, puede decirse que la noción de ética judía es tan problemática como la noción de ética religiosa, sólo que más. Pero dado que, como reza el dicho yiddish, nadie ha muerto nunca a causa de un problema filosófico sin resolver, podemos pasar a la segunda parte de nuestra presentación y describir qué es lo que de hecho se ha considerado ética judía a lo largo de todos estos años.

Siguiendo el ejemplo de Isaiah Tishby y de Joseph Dan podemos dividir la literatura de lo que normalmente se denomina ética judía en cuatro categorías principales: bíblica, rabínica, medieval y moderna. Algunos estudiosos recientes (como Israel Efros y Shubert Spero) han afirmado que la Biblia (hebrea) tiene muy presente la existencia de un ámbito de actividad humana diferenciado paralelo al que denominamos ética. Yo discrepo; si bien no hay duda de que la Biblia está atravesada de una inquietud ética, no considera las leyes que gobiernan la conducta ética algo diferente en un sentido relevante respecto a sus leyes que rigen los asuntos civiles, penales y rituales: todas ellas «están dadas por un Pastor» (Ecl. 12:11). El hebreo bíblico ni siquiera tiene una palabra equivalente a nuestro término «ética». Así pues, la Biblia enseña ética, pero no de manera consciente y como tal: es una *fuente* de la ética judía si bien no se considera, por así decirlo, un texto de ética (acerca de la ética bíblica puede verse también el capítulo 3, «La ética antigua»).

Dicho esto, subsiste la cuestión de determinar cuáles son las doctrinas éticas de la Biblia. Esta cuestión presupone que la Biblia es, al menos en términos morales y teológicos, una unidad individual. Si bien muchos his-

toriadores de la Biblia pueden rechazar esa suposición, refleja el enfoque judío tradicional hacia el texto que será el aquí adoptado.

Quizá la doctrina ética más conocida de la Biblia son los llamados «Diez Mandamientos» («llamados» porque en este pasaje hay más de diez mandamientos concretos), que se encuentran en Exodo 20. De los diez enunciados individuales de este texto, al menos seis tienen una relevancia ética directa: a) honra a tu padre y a tu madre; b) no matarás; c) no cometerás adulterio; d) no robarás; e) no levantarás falso testimonio contra tu prójimo, y f) no te adueñarás de las posesiones de tu prójimo (incluida la esposa de tu prójimo, lo cual indica que el Decálogo no es exactamente un monumento a la sensibilidad feminista). Los cuatro restantes («Yo soy el Señor tu Dios...», que sólo debe darse culto a Dios, que no hay que tomar el nombre de Dios en vano y que hay que observar el Sabbath) se refieren a cuestiones de importancia teológica y ritual. Esta división de cuestiones refleja una división que los rabinos desprenden de (o introducen en) la Biblia: la existente entre las obligaciones entre las personas y las obligaciones entre las personas y Dios.

Gran parte de la legislación bíblica se refiere a este primer grupo y aquí puede radicar una de las aportaciones básicas del judaísmo a la tradición religiosa occidental: que se da culto a Dios mediante relaciones decentes, humanas y morales con el prójimo (como lo expresaron los rabinos posteriores, el culto ideal a Dios se practica de tres maneras: mediante el estudio de la Torah, el sacrificio y la oración y los actos de misericordia). En otras palabras, sea lo que sea la moralidad, tiene su base en la voluntad de Dios. Dios no puede ser más irrelevante para la moralidad de lo que lo puede ser para la religión. La base de esta exigencia que Dios impone a sus criaturas de tratarse mutuamente con consideración es la doctrina bíblica de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios (Gen. 1:27).

Como los seres humanos han sido creados a imagen de Dios, es obvio que el hombre alcanza el máximo nivel de perfección posible o su autorrealización llegando a ser tan parecido a Dios como puede serlo el hombre. Esta es la base de la que puede considerarse la doctrina ética individual más importante de la Biblia hebrea, la de la *imitatio Dei*, la imitación de Dios (sobre la cual pueden verse los ensayos de Shapiro y Buber en Kellner, 1978).

La doctrina bíblica de la *imitatio Dei* encuentra expresión en versículos como los siguientes: «Ser santos, porque santo soy yo, Yahvé, vuestro Dios» (Lev. :3); «ahora pues, Israel ¿qué es lo que de ti exige Yahvé, tu Dios, sino que temas a Yahvé, tu Dios, siguiendo por todos sus caminos, amando y sirviendo a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma?» (Deut. 10:12), y «Yahvé te confirmará por pueblo santo suyo, como te lo ha jurado, si guardas los mandamientos de Yahvé, tu Dios, y andas

por sus caminos» (Deut. 28:9). Para nuestros propósitos actuales, estos versículos suponen dos mandamientos explícitos: sé santo, porque Dios es santo, y sigue los caminos de Dios. ¿Cómo se vuelve uno santo y por lo tanto semejante a Dios? La Biblia no podía ser más clara. Levítico 19:2 constituye una introducción a una lista de mandamientos que unen las cuestiones morales (honrar a los padres, practicar la caridad, la justicia, la honestidad, la ayuda a los desafortunados, etc.), las rituales (observancia del Sabbath, sacrificios, etc.) y teológicas (no tomar el nombre de Dios en vano). Es decir, se alcanza la santidad obedeciendo los mandamientos de Dios o, en palabras antes citadas del Deuteronomio, siguiendo sus caminos.

No debería sorprender que cuando el judaísmo, que de forma tan clara subraya lo práctico sobre lo metafísico, introduce una doctrina que parece solicitar de forma tan clara una interpretación metafísica, insista inmediatamente en interpretarla en términos prácticos. Es decir, la imitación de Dios no es una cuestión metafísica en el judaísmo sino práctica y moral. El mandato a los judíos (no hay que olvidar que la imitación de Dios, como muestran claramente los versículos indicados, es un *mandamiento* de la Torah y así fue concebido por la mayoría de los autores posteriores) no es trascender literal y realmente su yo normal y devenir en cierto sentido *como* Dios; más bien, lo que se les manda es que actúen de determinada manera. Los judíos imitan a Dios alcanzando la perfección práctica y moral, y así cumplen su destino como personas creadas a imagen de Dios.

Esta idea puede resultar más clara si contraponemos el enfoque judío de la imitación de Dios a otros dos enfoques, el de Platón y el del cristianismo. En el *Teeteto* (176) vemos decir a Sócrates: «Debemos abandonar la tierra y elevarnos al cielo lo más rápido posible; y esta huida es llegar a ser como Dios, en la medida de lo posible: y llegar a ser como él es llegar a ser santo, justo y sabio». Lejos de abandonar la tierra, la Torah insta a los judíos a imitar a Dios aquí en la tierra, mediante el cumplimiento de sus mandamientos. Así pues, uno no llega a ser *como* Dios; sigue *sus caminos*, es decir, actúa de forma parecida a Dios en tanto en cuanto esto es posible para un ser humano. En el cristianismo encontramos un acento aún más claro en la interpretación real, literal, y por lo tanto metafísica, de la imitación de Dios. El Dios del cristianismo está tan ávido de permitir a los seres humanos devenir como Él que realmente realiza un acto de *imitatio humani* y se encarna en el cuerpo de un ser humano vivo real y que respira. Así pues, aquí la imitación de Dios se lleva a cabo mediante un intermediario y se convierte en *imitatio Christi*, lo cual se expresa no en el cumplimiento de los seiscientos trece mandamientos de la Torah, sino en las actitudes de la fe y la confianza y, antes de que resultase evidente su autodestrucción, mediante la imitación de la pasión de Cristo (para una concepción judía del particular, véase Buber en Kellner).

La implicación moral de la creación del hombre a imagen de Dios subyace tanto a leyes específicas (como por ejemplo la de «Ama a tu prójimo como a ti mismo» (Lev.19:18), porque tu prójimo está creado no menos que tú a imagen de Dios) como a la orientación universalista general de la Biblia hebrea, algo que se aprecia especialmente en los profetas clásicos (Isaías, Jeremías, Ezequiel). También está en la base de las exposiciones rabínicas de lo que denominaríamos cuestiones morales.

Dije antes que la Biblia hebrea no tiene conciencia de la moralidad como categoría religiosa o intelectual diferenciada. Esto es verdad, diría yo, del corpus de escritos rabínicos centrado en la Mishnah y en aquellos textos desarrollados a su alrededor. Aquí tampoco tenemos textos diferentes relativos explícitamente a la ética, ni un reconocimiento obvio de la ética como ámbito del pensamiento que ha de tratarse de forma independiente. Esto vale incluso para el conocido tratado mishnaico titulado *Avot*, una recopilación de máximas y homilías, muchas de la cuales incluyen lo que denominamos doctrinas éticas. Como sugiere Herford, este tratado tiene por objeto describir la personalidad ideal de la Mishnah; por ello se interesa mucho más por la piedad que por la ética.

Incluso más que la Biblia, el corpus central de los escritos rabínicos se centra básicamente en una cuestión: cómo hemos de llevar nuestra vida para cumplir el mandamiento de santificarnos siguiendo los caminos de Dios. La respuesta rabínica fue la definición de un cuerpo de leyes detalladas destinadas a regir todas las facetas de nuestra conducta. Ese cuerpo legal se denomina «Halakhah» (homilética si no etimológicamente derivada de la palabra hebrea que significa «el camino» —véase el concepto chino de *dao*, explicado por Chad Hansen en el artículo 6, «La ética china clásica»— y concebida así como la especificación de la forma de seguir los caminos de Dios) e incluye las cuestiones morales, aunque en modo alguno se limita a ellas.

Sin embargo, plenamente conscientes de que ninguna especificación de las obligaciones legales puede abarcar todo dilema moral, los rabinos de la Mishnah y el Talmud se basan en diversos mandamientos bíblicos de amplio alcance como «rectitud, rectitud, eso has de perseguir» (Deut. 17:20) y «harás lo que es correcto y bueno a los ojos del Señor» (Deut. 6:18) —y también, en uno de su propia cosecha, la *obligación* de ir más allá de la letra de la ley en el cumplimiento de la voluntad de Dios— para exigir una conducta supererogatoria a los judíos. Esta exigencia puede justificarse en razón de que uno nunca satisface plenamente la obligación de imitar a Dios.

El carácter central de la doctrina de que los seres humanos han sido creados a imagen de Dios (como se indicó anteriormente, la base del mandamiento de imitar a Dios) se subraya en el conocido debate entre dos rabinos mishnaicos: Akiba y Ben Azzai. Su debate se centró en la cuestión

siguiente: «¿cuál es la máxima mayor de la Torah?». La elección del rabino Akiba fue «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev. 19:18) mientras que Ben Azzai optó por «éste es el libro de la descendencia del hombre. Cuando creó Dios al hombre, le hizo a imagen suya» (Gen. 5:1). (*Sifra*, VII.4. Acerca de este debate puede verse el artículo de Chaim Reines en Kellner, 1982.) Lo importante para nuestros actuales propósitos es que no hay un debate real. Tanto el rabino Akiba como Ben Azzai concuerdan en que la doctrina de la creación del hombre a imagen de Dios es la enseñanza central de la Torah. Ben Azzai cita la propia doctrina, mientras que Akiba su implicación moral más clara. Dada la preferencia de la tradición judía por la práctica sobre la predicación, no es de sorprender que, al menos en la mentalidad judía popular, se consideró que el rabino Akiba había vencido en la disputa.

Este acento en el respeto a los demás basado en el hecho de que todos los hombres han sido creados a imagen de Dios también encuentra expresión en la que es quizás la doctrina moral rabínica mejor conocida, la llamada «Regla de Oro» de Hillel. Cuando un no judío le pidió a Hillel que le enseñase toda la Torah durante el tiempo en que él (el no judío) permanecía a la pata coja, Hillel le contestó: «No hagas a los demás lo que no quieres para ti; ésta es toda la Torah. El resto son explicaciones. Ve y aprende» (B. T. Shabbat 31a). Quizás sea sólo una preferencia personal (no me gusta que me molesten) pero quiero pensar que la formulación de Hillel de este principio es superior a la de un conocido coetáneo suyo que expresó la misma idea en términos positivos («Haz a los demás lo que desearías te hiciesen a ti»), pues creo que no puede mostrarse mayor respeto a nuestro prójimo que dejarle en paz si su conducta no perjudica a nadie.

En resumen, a pesar de la importancia de las doctrinas morales de la Biblia y el Talmud, estos textos no conocen un sistema moral conscientemente elaborado; ni siquiera conocen una ética como categoría religiosa e intelectual humana diferenciada. Sólo en la Edad Media, bajo la aparente influencia de categorías de pensamiento griegas transmitidas a través del Islam, encontramos por vez primera un corpus diferenciado de literatura judía, consciente y explícitamente dedicado a la ética. Su forma puede haber sido esencialmente griega; el interés por la conducta correcta obviamente no es nuevo. Lo nuevo es la composición de textos que tratan sobre la conducta moral fuera del contexto estricto de la Torah y la Halakhah.

Tishby y Dan han dividido la literatura de este período en cuatro categorías: filosófica, rabínica, pietista y cabalista. Por lo que respecta al género literario, encontramos que la ética se enseña en textos filosóficos o místicos, sermones, homilías, testamentos y cartas, narraciones y fábulas, poesía, comentarios a la Biblia y la Mishnah, y en manuales de conducta ética.

Volviendo a la primera de las cuatro categorías de la literatura ética ju-

día medieval, podría parecer que la cuestión básica subyacente a las discusiones éticas entre los filósofos judíos medievales tuvo que ver con la naturaleza de Dios: la importancia que se atribuye a la conducta ética (*la vita activa* frente a *la vita contemplativa*) depende de la evaluación de la naturaleza humana. Como el judaísmo enseña que los seres humanos son creados a imagen de Dios y alcanzan su más perfecta autorrealización por imitación de Dios, de ello se sigue que nuestra apreciación de la naturaleza humana depende en gran medida de nuestra apreciación de la naturaleza divina. Si se concibe a Dios como un ser esencialmente activo, pensaremos que nuestra perfección es la actividad, y la ética llegará a ser una parte muy importante del empeño humano; por otra parte, si se concibe a Dios como un ser esencialmente contemplativo, hallaremos nuestra perfección en la contemplación, con lo que la ética desempeñará un papel consecuentemente menos importante en nuestra vida, considerándose a menudo como una propedéutica para la perfección intelectual (contemplativa).

Esta cuestión cobra relieve en la obra del más importante de los filósofos judíos medievales, Moisés Maimónides (1138-1204). En una obra semipopular, «Las leyes de los rasgos del carácter», Maimónides presentó una versión ligeramente modificada de la doctrina aristotélica del «justo medio» como la doctrina ética del judaísmo.

Sin embargo, en su obra filosófica, *Guía de perplejos*, parece presentar una interpretación puramente intelectualista del judaísmo, reduciendo la perfección ética (y por consiguiente, halákhica) al nivel de una propedéutica necesaria para lograr la perfección intelectual. No obstante, al final del libro vence la orientación moral y práctica del judaísmo y Maimónides informa al lector que la perfección más verdadera consiste en imitar la misericordia, justicia y rectitud de Dios después de haber alcanzado el máximo nivel posible de perfección intelectual. Puede decirse que Maimónides, el filósofo, nos insta a imitar a Dios mediante la especulación metafísica; Maimónides el rabino no puede dejarlo en eso e insiste en que esta imitación tenga incidencia práctica en nuestra vida en la comunidad.

Quizás en respuesta a los escritos éticos de los filósofos judíos medievales (sobre los cuales véase la Introducción a Kellner, 1978) escritores arraigados de forma profunda y a menudo exclusiva en la tradición rabínica empezaron a escribir tratados éticos totalmente basados en textos mishnaicos y talmúdicos, en un intento de demostrar que estos textos proporcionan todo lo necesario para crear un sistema ético completo. Aceptando el mandato rabínico de recurrir una y otra vez a la Torah «porque todo está en ella» (*Avot* V.25), pensaron que no había necesidad de recurrir a Aristóteles para instruirse sobre la forma o contenido de la ética. Todo lo que había que hacer era buscar en la Torah y las compilaciones rabínicas. La ética rabínica no es un fenómeno exclusivamente medieval y en la actualidad si-

guen escribiéndose obras en este marco. Todo un movimiento, que se inició en el siglo pasado y que tiene considerables elementos de modernidad, el llamado «Movimiento Mussar» (sobre el cual véase Hillel Goldberg) puede considerarse quizás una versión de la ética rabínica medieval.

La literatura ética pietista se asocia a un círculo de místicos y pietistas judíos denominado Hasidei Ashkenaz, que estuvo activo en la Alemania de los siglos XII y XIII. Esta literatura se centra sobre todo en problemas específicos y situaciones reales en vez de en la búsqueda de principios generales. Se caracteriza por una profunda piedad, por elementos supersticiosos típicos del pueblo judío contrapuestos a la religión de elite y por el esfuerzo que supone el desempeño de una acción moral o religiosa: cuanto más difícil es realizar una acción más loable es. Esta idea y la noción paralela de que el pietista (*hasid*) se caracteriza por su adhesión a la «ley del Cielo», que es más estricta y exigente que la «ley de la Torah» que deben observar todos los demás, puede no haber carecido totalmente de precedentes en el judaísmo, pero sin duda recibió nuevo impulso por obra de Hasidei Ashkenaz. Esta llamada a la conducta ética supererogatoria tuvo una gran influencia en desarrollos posteriores del judaísmo europeo.

Uno de los desarrollos intelectuales más sorprendentes de la historia del judaísmo medieval fue el surgimiento y difusión de un movimiento místico judío denominado Kabbalah (sobre el cual véase Scholem, 1946, y Moshe Idel, 1988). Una idea cabalística que tuvo una influencia importante en la ética judía fue la noción de que las acciones religiosas pueden tener una profunda incidencia en la estructura misma del universo. Por supuesto esto tiene sentido en el contexto de una cosmovisión que concibe lo físico y lo espiritual en un constante estado de interpenetración activa. Sobre esta base no hay problema en afirmar que puede existir una interdependencia definida entre las acciones de los seres humanos y la marcha del mundo.

Hasta 1789 en Europa y mucho más tarde en el mundo musulmán, no se permitió a los judíos participar plenamente en la cultura de las sociedades que les rodeaban. Cuando resultó posible esta participación, los judíos la acogieron con entusiasmo. Esta apertura y participación en la cultura general es uno de los rasgos distintivos esenciales del judaísmo moderno frente al medieval. Una segunda característica distintiva del judaísmo moderno es la forma en que se ha fragmentado en muchos movimientos, tendencias e incluso, quizás, denominaciones en competencia. Por ello, el judaísmo de la actualidad se distingue del judaísmo medieval por su apertura a toda la problemática de la modernidad, y por el hecho de que no habla ya con una sola voz (o con voces muy diferentes pero esencialmente armoniosas, para aquellos que insisten en que el judaísmo siempre se caracterizó por el pluralismo) en su intento de responder ese grupo de problemas.

Esta situación es especialmente clara en el caso de la ética. Se pueden

encontrar escritores judíos que afirman que la ética judía es esencialmente autónoma en el sentido kantiano y otros que alaban el hecho de que es, fue y debe ser absolutamente heterómana (véase el artículo 14 «La ética kantiana»). Diferentes pensadores mantienen vigorosamente todas las posiciones posibles sobre la cuestión de la relación entre la ética y la Halakhah como la posición normativa de la tradición judía. A un nivel más concreto, hay rabinos que se jactan de impresionantes credenciales como expertos en los campos del derecho y la ética judía, que dan su testimonio en comités del congreso, que estudian la cuestión del aborto y presentan posturas diametralmente opuestas sobre la actitud judía hacia el aborto (sobre todas estas cuestiones véanse los ensayos en Kellner, 1978, y las importantes bibliografías comentadas de S. Daniel Breslauer).

Por supuesto, los judíos y el judaísmo no son únicos en este respecto. Son como todos los demás, sólo que más. La plural respuesta judía a los problemas que plantea el mundo moderno es tanto un reflejo de la naturaleza de la modernidad como un reflejo de la naturaleza del judaísmo.

Bibliografía

Avot; véase Herford, 1962.

Breslauer, S. D.: *Contemporary Jewish Ethics: A Bibliographical Survey* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1985).

—: *Modern Jewish Morality: A Bibliographical Survey* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1986).

Dan, J.: «Ethical Literature», *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalén: Keter, 1971), vol. 6, columnas 922-32.

Efros, I.: *Ancient Jewish Philosophy* (Detroit: Wayne State University Press, 1964).

Goldberg, H.: *Israel Salanter: Text, Structure, Idea* (Nueva York: Ktav, 1982).

Herford, R. T.: *The Ethics of the Talmud: Sayings of the Fathers* (Nueva York: Schocken Books, 1962). (Es una edición de Avot.)

Idel, M.: *Kabbalah* (New Haven: Yale University Press, 1988).

Kellner, M. M., ed.: *Contemporary Jewish Ethics* (Nueva York: Hebrew Publishing Company, 1978).

Maimónides: véase Weiss y Butterworth, 1983.

Platón: *Theaetetus;* trad. Benjamin Jowett (Nueva York: Random House, 1953). Trad. esp.: *Teeteto,* Madrid, Aguilar, 1960.

Scholem, G.: *Major Trends in Jewish Mysticism* (Nueva York: Schocken, 1946).

Spero, S.: *Morality, Halakhah, and the Jewisth Tradition* (Nueva York: Ktav, 1983).

Tishby, I. y Dan, J.: *Mivhar Sifrut ha-Mussar* (Jerusalén: Neuman, 1971).

Weiss, R. y Butterworth, C., eds.: *Ethical Writings of Maimonides* (Nueva York: Dover, 1983). Trad. esp.: *Guía de descarriados,* Madrid, Barath, 1988.

Otras lecturas

Agus, J. B.: *The Vision and the Way: An Interpretation of Jewish Ethics* (Nueva York: Ungar, 1966).
Fox, M., ed.: *Modern Jewish Ethics: Theory and Practice* (Columbus: Ohio State University Press, 1975).
Lamm, N.: *The Good Society: Jewish Ethics in Action* (Nueva York: Viking, 1974).
Rosner, F. y J. D. B.: *Jewish Bioethics* (Nueva York: Hebrew Publishing Company, 1979).
Schwarzschild, S. S.: «Moral radicalism and "middlingness" in Maimonides ethics», *Studies in Medieval Culture II* (1977), 65-94.

8
LA ÉTICA CRISTIANA

Ronald Preston

La manera más sencilla de caracterizar la ética cristiana es identificarla como la forma de vida adecuada a aquellos que aceptan la fe cristiana. Sin embargo, en el curso de sus casi dos mil años de historia, el cristianismo se ha convertido en un fenómeno proteico universal. Por ello son muchos los puntos de vista desde los que puede analizarse la ética cristiana, y muchas las maneras en que puede trazarse su historia. Esta presentación está escrita por alguien a quien es razonable considerar miembro de la corriente principal del cristianismo, tal y como se ha expresado históricamente. Así pues, el plan de este artículo comienza con una visión general del fenómeno de la ética cristiana, para abordar a continuación su fundamento en la época del Nuevo Testamento en el ministerio de Jesús —y en el intérprete de Jesús de quien tenemos más escritos, San Pablo— y concluir con una breve referencia a las críticas a la ética cristiana formuladas en los últimos años.

1. Visión general de la fe y la ética cristiana

Como su nombre indica, la fe cristiana está relacionada específicamente con Jesucristo. Puede decirse que se basa en dos supuestos. El primero es la realidad de Dios. Pero cuando se plantea el interrogante ¿qué tipo de Dios? (pues en la historia humana ha habido muchos y diversos dioses), el segundo supuesto es que Dios se revela en el ministerio de Jesucristo. Este nombre ha llegado a ser de uso común, aunque el término «Cristo» está arraigado en la fe judía en la que éste vivió. Se refiere a un esperado Salvador que habría sido enviado por Dios para enderezar el mundo. Los prime-

ros cristianos fueron aquellos judíos que creían que esto había sucedido en el sacerdocio de Jesús.

Al contrario que las diversas religiones místéricas vigentes en el Imperio Romano en la época de Jesús, la fe judía es de carácter vigorosamente ético. Así, no es sorprendente que la fe cristiana también tenga un fuerte cariz ético. Sus orígenes se encuentran en primer lugar en la Biblia. Según la fe cristiana, el Antiguo Testamento prepara y se consuma (aunque también en muchos aspectos se niega) en el sacerdocio de Jesús. El Nuevo Testamento se concibe como un testimonio de la vida, muerte y triunfo de Jesús sobre la muerte, y también de la nueva comunidad, el Pueblo de Dios, que se formó a resultas de su sacerdocio. Las experiencias acaecidas tras su muerte animaron a sus discípulos más íntimos a rendir culto a Dios mediante él, algo extraordinario para que lo hiciesen judíos estrictamente monoteístas; y ésta es la razón por la que comúnmente la Iglesia cristiana termina las oraciones con la expresión «por Jesucristo nuestro Señor». Sin embargo, incluso el término «resurrección» que utilizaban los cristianos para interpretar el triunfo de Jesús sobre la muerte está tomado del judaísmo de los últimos siglos de antes de nuestra era.

Inicialmente las tradiciones acerca de Jesús se transmitieron por vía oral a las congregaciones cristianas y en el seno de éstas, y de la manera apropiada a su situación. Más tarde se incorporaron a los cuatro evangelios, cada uno de cuyos autores tiene su posición teológica. Marcos es el primero, y escribe unos cuarenta años después de la muerte de Jesús. Antes de esa época tenemos de cartas de San Pablo a diversas Iglesias, varias de las cuales fundó él mismo. Estas cartas reflejan su comprensión básica de la fe y la ética cristianas, y ofrecen su respuesta a problemas éticos específicos que se habían planteado en la vida de estas jóvenes Iglesias.

La Iglesia tardó tres o cuatro siglos antes de dejar claro qué libros consideraría incluidos en el Canon (o Regla) de las Escrituras, y por lo tanto de la Biblia que conocemos hoy día. Las fuentes de la ética cristiana también incluyen así la tradición de reflexión ética de la comunidad de la Iglesia a lo largo de los siglos, al hilo de su toma de posición frente a las cambiantes situaciones a las que hizo frente. Y los propios datos de estos problemas se convirtieron en otra fuente de la ética cristiana. A todos ellos subyace la conciencia (o facultad de razonamiento sobre cuestiones éticas) que los cristianos comparten con todos los seres humanos.

Las cuestiones que habían de plantearse iban desde las de carácter personal íntimo a las más complejas de la vida económica y política, incluidas las de la guerra y la paz. Richard Niebuhr (*Christ and Culture,* 1951) ha presentado una tipología clásica de cinco actitudes características hacia el ámbito global de la cultura humana que aparecen continuamente en la historia cristiana. Estas actitudes son las siguientes: 1) Cristo contra la cultura,

una suerte de pietismo ultramundano; 2) el Cristo de la cultura, un cristianismo que proyecta un resplandor evangélico sobre el orden existente y apenas lo cuestiona; 3) Cristo y la cultura en relación paradójica, lo que establece una tajante separación entre el bondadoso gobierno de Dios en la Iglesia y su férreo gobierno en aras del orden en la vida pública; 4) Cristo por encima de la cultura, lo que significa una Iglesia triunfalista que pretende el control de la vida pública; 5) Cristo transformador de la cultura, un fermento para el conjunto de la vida personal y pública que permite una autonomía legítima de los discípulos laicos y pretende influir pero no necesariamente controlar las instituciones. Las cinco posiciones se remiten al mismo material bíblico, lo que muestra lo importante que es la forma en que se decide pasar de la Biblia al mundo moderno. Estos cinco tipos no han sabido ilustrarse de forma totalmente pura; son lo que el sociólogo Max Weber denominó «tipos ideales», en los que se intenta caracterizar los elementos singulares y las diferentes tendencias de cada uno de ellos. Pero se ha sugerido que, dado que han reaparecido de forma tan constante en la historia cristiana, cada uno de ellos tiene probablemente una coherencia básica. Por ejemplo, el tipo de Cristo contra la cultura habla con fuerza cuando los cristianos se encuentran frente a gobiernos hostiles y opresivos; o quizás cuando son una pequeña minoría en un entorno especialmente extraño. Sin embargo, esto no quiere decir que los cinco tipos sean igualmente plausibles. Todos ellos se formaron originalmente sobre la base de un orden social relativamente estable en comparación al que ha conocido el mundo desde los cambios científicos y tecnológicos que denominamos la Revolución Industrial. Ésta ha creado un nuevo tipo de civilización, un tipo que supone un rápido cambio social en casi todo el mundo. En la actualidad el quinto tipo, el de Cristo transformador de la cultura, parece ser el más consistente, más aún que en las épocas de San Agustín y Calvino, que Richard Niebuhr considera los dos ejemplos más notables de él.

Esta tipología ilustra la naturaleza proteica del cristianismo. El cristianismo, que comenzó como un movimiento de reforma, asociado a una figura carismática de la campiña judía, rápidamente se convirtió en un movimiento predominantemente urbano al difundirse a lo largo de las grandes vías del Imperio Romano. Pronto cesó la influencia judía directa (particularmente tras la caída de Jerusalén en manos de Roma en el 70 CE) y aumentó la de la cultura helenística dominante, con su legado de la filosofía y la ética griega. Tras la caída de la propia Roma cuatro siglos después, el cristianismo se convirtió en heredero del desmoronado Imperio Romano, y con el tiempo se integró íntimamente en las instituciones de una civilización, la civilización europea y la de sus extensiones posteriores en el «nuevo mundo». En la actualidad el cristianismo se ha difundido en todo el mundo y esto plantea nuevas cuestiones doctrinales y éticas.

A lo largo de estos cambios, el cristianismo se ha escindido en 5 grandes tradiciones confesionales, cada una de las cuales ha conseguido cierta estabilidad y un estilo doctrinal y ético propio: 1) la ortodoxa, principalmente en la Europa oriental y Rusia; 2) la católico-romana, con mucho la más numerosa; 3) la luterana; 4) la calvinista o Reformada, que en el mundo anglosajón asumió la forma presbiteriana, congregacionalista y baptista; 5) la anglicana, a la que hay que añadir el metodismo como un ramal mayor que el tronco. Además hay centenares de otras iglesias, algunas son históricas, como la Sociedad de Amigos o Cuáqueros y otras Iglesias por la Paz, mientras que muchas otras son producto de este siglo, especialmente las iglesias africanas indígenas. El Movimiento Ecuménico está aportando una mayor coherencia y comprensión mutua a la reflexión doctrinal y ética de estas variantes, aunque subsiste una considerable minoría antiecuménica o hasta ahora no influida por este movimiento.

Para comprender mejor la ética cristiana sobre este trasfondo general, merece señalarse que el uso de este término es más común en los círculos protestantes, mientras que en los católicos el término más común es el de teología moral. No existe una diferenciación consensuada entre el uso de ambos términos ni una diferencia esencial de objeto. Ambos se refieren a las dos cuestiones básicas de la ética, a saber, cómo actuar por motivos rectos y cómo encontrar cuál es la acción correcta en circunstancias particulares. En esencia, los métodos y procedimientos de la ética cristiana no son diferentes de los de la filosofía moral; la diferencia en la ética cristiana está en su punto de partida en la fe cristiana (otros sistemas éticos tendrán otros puntos de partida, ora religiosos ora alguna forma de humanismo, pues todos han de tener algunos supuestos de partida). Es fácil constatar que los diferentes sistemas éticos coinciden en muchos aspectos, y esto es importante en un mundo plural cada vez más interconectado cuyos habitantes deben aprender a vivir juntos.

Parece obvio que las dos cuestiones básicas de la ética sean el motivo correcto y la acción correcta, pero no siempre se admiten como tales. Por ejemplo, Samuel Butler, en su novela del siglo XIX *The Way of All Flesh* escribe lo siguiente: «Cuanto más veo, más seguro estoy de que no importa la razón por la que la gente se comporte rectamente, siempre que se comporte rectamente, ni la razón por la que pueda haber obrado mal si ha obrado mal. El resultado depende de lo que se ha hecho y nada vale el motivo». San Pablo, en el primer capítulo de *Filipenses*, con ánimo benévolo, parece adoptar la misma opinión. Afirma que algunas personas predican a Cristo por rencor, y sin embargo se congratula de que se predique a Cristo. Sin embargo no habría estado de acuerdo con Butler en que «el motivo no vale nada». En el fomento de la acción por el motivo recto, la ética cristiana se interesa por lo que a menudo se denomina la «formación espiritual». Se en-

tiende por esto un crecimiento del carácter mediante la oración privada y el culto público (ambos de los cuales incluyen la reflexión sobre la Biblia) y el diálogo con los hermanos en la fe cristiana (y con otros cuando corresponda) a fin de profundizar el propio juicio o las propias facultades de discernimiento. Tradicionalmente se conoce como casuística la consideración de las motivaciones para tomar decisiones particulares. Esta práctica adquirió mala fama en la época de la Contrarreforma, porque parecía tener como objetivo una serie de normas para sustraerse a obligaciones morales obvias en vez de para determinar y llevar a cabo la acción correcta en las circunstancias particulares. Por ejemplo, la restricción mental, el equívoco y el perjurio se consideraban legítimos si estaban en juego el bienestar de la persona, incluido su honor o posesiones; asimismo, la doctrina del «pecado filosófico» sostenía que ninguna acción era moralmente pecaminosa a menos que el agente estuviese realmente pensando en Dios en el momento de ejecutarla. Estos absurdos fueron ridiculizados en las *Lettres Provinciales* de Pascal (1656) y pronto fueron condenados por el papado. Fue una fase transitoria. El abuso de este procedimiento no significa que el procedimiento sea en sí incorrecto. Tanto si se designa con este nombre como si no, la «casuístisca» es esencial. Pero no puede ya vincularse a la demarcación precisa de los pecados, asociada a la confesión, según reconoce la teología moral católico-romana reciente. Tampoco hay que suponer que existan respuestas «cristianas» claras y específicas a todos los problemas éticos que plantea el mundo. Es más probable que exista una gama de posibilidades, algunas de las cuales están descartadas. El reconocimiento de la ambigüedad de la elección forma parte de la tarea de la ética cristiana.

2. Jesús

Volvemos ahora a las raíces de la ética cristiana en el sacerdocio de Jesús, especialmente a las enseñanzas de los llamados evangelios sinópticos, de Marcos, Mateo y Lucas. El cuarto, el de Juan, puede considerarse una serie escogida y madura de meditaciones sobre los temas principales de los tres primeros, tanto si el autor los conoció directamente como si sólo conoció las tradiciones orales con ellos relacionadas. El núcleo de la enseñanza de Jesús se refiere al Reino de Dios, o a la forma en que Dios ejerce su gobierno como Rey de este mundo. Jesús lo concibió ilustrado en su propia vida y doctrina. Reflexionó sobre las tradiciones de su pueblo que conoció mediante las sinagogas en el curso de su educación, y las interpretó de manera novedosa y original en términos de su propia misión. Concibió que sobre él recaía el propósito fundamental de Dios respecto al mundo, por medio de Israel. En los Evangelios se aprecia con claridad el carácter íntimo

de su comprensión de Dios. Su concepción del gobierno regio de Dios era considerablemente paradójica de acuerdo con las normas convencionales, por lo que la expresó menos mediante afirmaciones doctrinales que por medios indirectos, parábolas y enigmas (así como por la elección de acciones) relacionadas con experiencias cotidianas pero con el propósito de desafiar los supuestos de los oyentes y espectadores para llevarles a una nueva dimensión. En particular, el gobierno de Dios no se entiende en términos del castigo de los pecadores sino de soportar las consecuencias de sus malas acciones. De ello se seguían enseñanzas éticas igualmente paradójicas.

Podemos preguntarnos en qué medida estamos seguros de que estas doctrinas se remontan a Jesús. La respuesta general es que el contenido de los Evangelios se ha fijado mediante un examen crítico más meticuloso y amplio que el de cualesquiera otros escritos del mundo antiguo y que, aun reconociendo elementos de incertidumbre en ocasiones, no hay duda que de ellos podemos conocer mucho sobre la enseñanza de Jesús; y ello a pesar de que han llegado a nosotros filtrados por las inquietudes de las primeras congregaciones cristianas. Una de las evidencias indirectas de esto está en que los dos grandes temas del cristianismo (paulino) posterior a la Resurrección, el dinamismo del Espíritu Santo y la universalidad del Evangelio, no se interpretaron a partir de la vida de Jesús sino que sólo aparecen como sugerencias anticipatorias en los Evangelios escritos.

¿Cuál es la conducta apropiada a un ciudadano del Reino de Dios? Parte de ella está al nivel de la moralidad «natural», por ejemplo la Regla de Oro, «trata a los demás como te gustaría ser tratado» (Mat. 7:12), que encontramos de forma parecida en otras éticas, y que puede interpretarse a diferentes niveles siempre que uno sea congruente en sus relaciones con los demás. Algunas de las palabras de Jesús parecen seguir juicios humanos «naturales» ofreciendo recompensas a la buena conducta y amenazando con castigos a la conducta mala. Volveremos a esto más adelante. Pero el rasgo distintivo de la doctrina ética de Jesús es la forma en que radicaliza la moralidad común. Por ejemplo, no hay límite al perdón por los daños (Mat. 18:21 ss.), no para ganarse con ello al ofensor sino porque a Dios atañe el perdón de todos nosotros. De forma similar se recomienda el perdón de los enemigos (Mat. 6:14 ss.) no por ganarse al enemigo (aunque por supuesto se pueda hacerlo) sino porque Dios ama a sus enemigos. No ha de haber limitación al amor a nuestro prójimo (Lucas 10:29 ss.). El ansia es el signo más seguro de la falta de confianza en Dios (Mat. 6:19-34), especialmente el vinculado al afán posesivo. Así pues, lejos de que sea irrelevante el motivo siempre que se lleve a cabo la acción correcta, Jesús fue profundamente crítico hacia el amor a sí mismo de las personas «buenas» (Lucas 18:9-14), y en muchos pasajes de los Evangelios queda claro que pensaba que las personas malas no lo eran tanto como las consideraban las «bue-

nas». Subyace a toda esta enseñanza el hecho de que Jesús era un hombre de fe (confianza). Al considerar las ambigüedades de la vida las asoció con el clima —el sol brilla y la lluvia cae tanto sobre los buenos como sobre los malos— y las identificó como signo de la bondad incondicional del poder creador de Dios. Un escéptico habría llegado a la conclusión, a partir de las mismas pruebas, de que el universo es totalmente indiferente a la valía moral. En este sentido Jesús es un modelo para sus seguidores.

Su ética es muy diferente de la ética cotidiana de devolver bondad por bondad; es decir, una ética de la reciprocidad. Ésta tiene sin duda un valor inestimable, pues la vida social exige un nivel de reciprocidad en el que poder confiar normalmente. Uno de los peligros de las relaciones internacionales es que los gobiernos no tienen una confianza suficiente en sus relaciones con los demás para confiar en la reciprocidad. Sin embargo, en nuestra vida común como ciudadanos, solemos contar con ella. Algunas personas se comportan mejor de lo que exige la regla de reciprocidad. Otras la observan exactamente según el principio de tanto por cuanto. Unos admiten un mínimo nivel de cooperación; los que ni siquiera hacen esto tienen probabilidades de terminar en prisión. Jesús va mucho más al fondo, pronunciándose explícitamente en contra de la tendencia a amar sólo a aquellos que le aman a uno y diciendo que no hay nada extraordinario en lo que hacen los gentiles; antes bien —pregunta— ¿qué hacéis de más? (Mat. 5:45 ss.). Va más allá del mundo de las exigencias y las reclamaciones, de los derechos y los deberes o de algo que se debe a los demás, como ve claramente San Pablo cuando dice en Romanos (13:8) «no estéis en deuda con nadie, sino amaos los unos a los otros». Jesús exige un cierto instinto en la vida, una cierta temeridad creadora en los momentos decisivos.

Podría pensarse que otro motivo acentuado en los Evangelios, el de las recompensas, es incompatible con esta ética de la no reciprocidad. En realidad ha sido objeto de una constante falta de comprensión. Es cierto que hay un pasaje en los Evangelios, relativo a ocupar el puesto inferior para ser ascendido al superior (Lucas 14:7 ss.) que se presenta como una pura moralidad prudencial, enseñando al parecer que el egoísmo se invalida a sí mismo como quiere el proverbio tradicional. Pero éste es un caso muy poco característico. La enseñanza habitual acerca de las recompensas se encuentra en pasajes como el de Mateo 19:29, donde se identifica con la vida eterna, o el de Lucas 18:22, donde son un tesoro en el cielo, y en especial la felicidad en el Sermón de la Montaña, «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mat. 5:8). Esta enseñanza, al igual que la relativa a los castigos, debe considerarse un enunciado de hecho. En el Reino de Dios sólo hay una recompensa, tanto si, como en la parábola de los obreros de la viña, habéis trabajado todo el día o comenzado a la hora undécima (Mat. 20:1 ss.). El nervio de la enseñanza va en pos del olvido de

uno mismo que da lugar a una bondad de la que uno no es consciente. Los que han escrito sobre la espiritualidad a menudo la denominan desinterés. Jesús se pronunció severamente en contra de la bondad consciente de sí misma, como señalamos al referirnos a Lucas 18:9 ss. En la alegoría de las ovejas y las cabras, las primeras no son conscientes ni de su bondad ni de las recompensas. Las recompensas de que habló Jesús no pueden derivarse de su búsqueda directa. En realidad, perseguir conscientemente el desinterés es autocontradictorio. No se puede *perseguir* el olvido de sí mismo. *Si* Dios es como Jesús dijo que es, debe ser así que la imitación de su forma de vida nos lleva a Dios; y el volver nuestra espalda a él debe llevarnos a la destrucción expresivamente simbolizada por el montón de basura ardiendo perpetuamente fuera de los muros de Jerusalén (Gehena). El hecho de que uno pueda sentirse tentado a hacer lo correcto por una mala razón, que era la cuarta y más maligna tentación de Becket en la obra de T. S. Eliot, *Asesinato en la catedral*, no puede modificar esa realidad. La recompensa de la presencia de Dios debe ser para aquellos que siguen «el camino del Señor Jesús» por amor, no por la recompensa. En realidad sólo ellos serán capaces de apreciar la recompensa. No tenemos respuesta a la cuestión de si alguien con pleno conocimiento volverá su espalda ante la visión de la bondad vivida y enseñada por Jesús. Si existe un infierno de destrucción, ¿está vacío?

Esta enseñanza sobre las recompensas no se ha seguido o comprendido a menudo. La limosna es una prueba de tornasol. A menudo se han realizado donaciones y herencias con el afán de ganarse el favor de Dios tanto aquí como después de la muerte, y no como gozosa respuesta a una gracia de Dios ya conocida.

Es de señalar que Jesús no ofreció una normativa precisa sobre cuestiones éticas detalladas. Cuando le preguntaron qué tributo se debía dar al César (Mat. 22:25 ss.) dijo que había que dar a Dios lo que era de Dios y al César lo que era del César, sin decir qué se debía a cada uno de ellos. Esto ha tenido que resolverse continuamente en circunstancias muy diversas. La educación es un ámbito nuclear. Cuando dos hermanos le pidieron que dividiese una propiedad, se negó (Lucas 12:14). Es correcta la siguiente afirmación de Richard Robinson (*An atheist's values*, 1964, pág. 149): «Jesús no dice nada sobre cuestiones sociales excepto sobre el divorcio, y son falsas todas las atribuciones que se le hacen de una doctrina política. No se pronuncia sobre la guerra, sobre la pena capital, el juego, la justicia, la administración de la ley, la distribución de bienes, el socialismo, la igualdad de rentas, la igualdad de sexos, la igualdad de color, la igualdad de oportunidades, la ironía, la libertad, la esclavitud, la autodeterminación o la contracepción.» El ir en favor de todas estas cosas no tiene nada de cristiano, como tampoco ir en contra de ellas, si entendemos por «cristiano» lo que enseñó Jesús de acuerdo con los evangelios sinópticos.

Algunos han pensado que el pasaje del Sermón de la Montaña relativo a «poner la otra mejilla» es una incitación al pacifismo como técnica política (Mat. 5:39 ss.) pero esto es ignorar su carácter literario así como la naturaleza de la enseñanza ética de Jesús. Aparece junto al mandato de sacar un ojo de su órbita o cortarse una mano antes de cometer el mal, y el de dar la capa también a alguien que nos pide el abrigo (y quedar así desnudo, pues sólo se llevaban dos prendas). Al igual que la paradoja, la hipérbole es una forma de dar concreción a ideas abstractas. El pasaje no está ni a favor ni en contra del pacifismo como técnica política; Robinson tiene razón.

El divorcio constituye una aparente excepción al hecho de que Jesús no diese una normativa ética detallada, pero es muy dudoso que lo sea. El pasaje clave es el de Marcos 10, 1-12, que se refiere a la intención básica de Dios para el matrimonio, sin referencia directa alguna al derecho canónico, y menos aún estatal. En Mateo 5:32 y 19:9 se modifica esta posición para incluir una cláusula que prohíbe el divorcio excepto por razón de *porneia*, término que habitualmente se traduce por adulterio. Estos textos han sido objeto de una inmensa discusión. Aparte de la escasa probabilidad de que Jesús diese una normativa detallada sólo sobre una cuestión, parece claro que Mateo le hizo arbitrar entre las dos escuelas rabínicas rivales del momento —las de Hillel y Shammai— sobre la justificación del divorcio de acuerdo con la normativa mosaica en Deuteronomio 24:1.

El cuarto evangelio refleja a su modo los rasgos distintivos de la enseñanza ética de Jesús. No se ofrece una normativa sobre ninguna cuestión específica. El texto se centra en el desafío radical de Jesús a los caminos aceptados. Todo es oscuridad excepto la luz blanca centrada en él y en sus discípulos íntimos a través de él. En realidad el amor recíproco en primera instancia se limita a ellos, pero se trata sólo de una limitación provisional, pues el mundo ha de ser salvado y no abandonado (17:20 ss.). Se acentúa el amor en el mundo, la voluntad y la acción, incluso como condición del conocimiento (7:17). Hay aquí un paralelismo con el marxismo clásico, que ha sido asumido por la reciente teología de la liberación, según el cual sólo las personas activamente comprometidas con la causa de los pobres comprenderán la fe cristiana. No hay duda de que Jesús desafió las normas de la sociedad por las normas del Reino de Dios en su actitud no sólo hacia los pobres, sino también hacia los herejes y cismáticos (samaritanos), los inmorales (prostitutas y adúlteros), los que tenían compromisos públicos (recaudadores de impuestos) y a los marginados de la sociedad (leprosos), olvidados por ésta; y también hacia el sexo femenino.

¿Cuál es el sentido del amor al que aludía Jesús cuando decía que la ley del Antiguo Testamento (Torah) podía resumirse en dos mandamientos, amar a Dios y al prójimo como a uno mismo? (Mat. 22:34 ss.). Sin necesidad de entrar en un estudio detallado de las palabras, es bien sabido que

nuestro término «amor» engloba varias palabras griegas diferentes, en especial *eros* (un ansia de satisfacción a cualquier nivel hasta las simas de la belleza, la verdad y la bondad), *philia* (amistad) y *ágape*. Este último término griego, relativamente neutro, fue el que adoptaron los cristianos para expresar el núcleo de la enseñanza de Jesús. Los dos amores no son unívocos, pues la adoración y el culto son componentes de nuestra actitud hacia Dios, pero no hacia nuestros prójimo. En resumen, el amor al prójimo significa responder a nuestros congéneres, no en razón de sus cualidades idiosincráticas, sino de su humanidad creada a imagen de Dios (Gen. 1:22). No depende del afecto natural en el que ama ni del atractivo general del ser amado. No supone un trato idéntico, sino ponerse en el lugar del prójimo. No se trata de lo que *uno* desearía si estuviese en su lugar. No significa disposición a ser explotado; pues por un lado, no favorecería el bien del prójimo permitirle explotarlo a uno. Ni tampoco se refiere ante todo al autosacrificio; lo importante es el servicio al prójimo, y no una pérdida para uno mismo. En realidad, es necesaria la afirmación de sí mismo. Aquellos que se odian o rechazan a sí mismos no pueden amar a su prójimo. El orgullo, la pereza y el ansia son los enemigos del yo, y por lo tanto enemigos de *ágape*.

Cuando están implicadas más de dos personas, la expresión de *ágape* supone ser justo con cada una de ellas. Las cuestiones relativas a la justicia retributiva y distributiva están en el trasfondo del Nuevo Testamento, pero no se desarrolla sistemáticamente la relación de éstas con el *ágape* porque no es un tratado sistemático de ética. El centro de la atención es la nueva comunidad de la Iglesia. La respuesta en el amor al prójimo al amor de Dios exige la vida en una comunidad de amor, una comunidad de arrepentimiento, perdón y reconciliación. El Nuevo Testamento describe expresivamente su imagen de la Iglesia a este respecto, y critica fuertemente a la Iglesia cuando deja de ser una comunidad semejante. Pero subsisten las cuestiones relativas a la justicia. Supongamos, por ejemplo, que unos padres tienen dos hijos. Aman a ambos por igual; pero los hijos de los mismos padres pueden tener grandes diferencias, por lo que sigue siendo preciso ser *equitativo* con ellos. Si esto es así en la intimidad de las relaciones familiares es igualmente necesario y mucho más difícil de alcanzar lo justo en las relaciones colectivas más amplias que establecen los humanos. Éstas llegan incluso a las situaciones de guerra. Una breve alusión de Santo Tomás de Aquino acerca de los rudimentos de una doctrina de la «guerra justa» tiene lugar en el contexto de su consideración del amor (*Summa Theologiae*, 2a, 2ae, q40, artículos 1-3).

La relación de la justicia y el amor es compleja. Rápidamente suscita cuestiones que son debatidas en la filosofía moral, como el lugar de las obligaciones especiales. Al menos hay que decir que el amor presupone la

justicia; aun si la trasciende, no puede exigir menos que la justicia; en caso contrario degenera en sentimentalismo.

La motivación del amor no ofrece un contenido detallado a las decisiones éticas. Eso exige conocimiento y discernimiento, una combinación de aptitudes y percepción. Un amor no dispuesto a formarse de este modo que se limita a la «buena intención» es irresponsable y potencialmente peligroso. Algunos de los peores pecados contra el amor han estado perpetrados por personas de «buenas intenciones».

Una tradición teológica, la luterana, ha subrayado de forma particular el amor de Dios gracioso e incesante, su «gracia sorprendente», que no depende en modo alguno de los méritos de las personas amadas. Este acento tiene por objeto eliminar toda posibilidad de orgullo humano, cualquier rastro de una religión de obras que piense que puede ganar la aceptación de Dios, que un saldo crediticio de acciones meritorias es condición previa para estar «a buenas con Dios», en vez de que la vida cristiana sea una respuesta a la anterior gracia de Dios. En una importante obra moderna, *Agape and Eros*, Anders Nygren termina comparando a los seres humanos a tubos o canales por los cuales la gracia de Dios fluye hacia el prójimo. Algo ha tenido que ir mal para que se llegue a comparar a los seres humanos con tubos. Más bien se insta al ser humano a compartir el amor no recíproco de Dios que ansía una respuesta del prójimo pero no abandona cuando éste deja de darla. En esto difiere de la amistad, que es más recíproca y cambiante, y necesita *ágape* para apartarla del egocentrismo. También el *eros*, que puede ir desde el nivel instintivo de la libido sexual a niveles de aspiración supremos, ha de situarse en el contexto del *ágape* para evitar el egocentrismo.

La Iglesia ha tenido dificultades para atenerse a esta comprensión radical del amor. La cuestión es cómo interpretar los radicales pronunciamientos del Sermón de la Montaña (Mat. 5-7), la recolección más amplia de las enseñanzas de Jesús. Se han adoptado varias actitudes, todas ellas con el efecto de neutralizar estos elementos radicales y de acercarlos a la moralidad del sentido común. Una ha sido decir que Jesús esperaba el inminente final del mundo y que la ética sólo tenía validez para el corto período de tiempo restante. Probablemente esto es correcto acerca de las expectativas de Jesús, pero de ello no se sigue que la ética sea irrelevante ahora que el mundo no ha terminado. Otra actitud ha sido la de reducir gradualmente los elementos más radicales como «consejos de perfección» a los cuales muy pocos están llamados. A menudo se encuentran en monasterios y conventos de monjas, que toman los votos de pobreza, castidad y obediencia y se denominan religiosos con R mayúscula. Se insta al resto de la gente a seguir los «preceptos» éticos básicos obligatorios para todos. Una forma de expresar esto es decir que uno *debe* ser justo y *puede* ser amoroso. Es una

suerte de curso de especialización en vida cristiana. Una característica grave de esta actitud ha sido convertir el matrimonio en un tipo de vida de segundo grado. Si bien siguen surgiendo comunidades religiosas, rara vez son defendidas hoy día, incluso por sus miembros, por semejantes razones. Otra actitud consiste en establecer una tajante separación entre el ámbito del amor en la Iglesia y el estricto ámbito de la justicia y el orden en el mundo, o decir que el propósito de la ética radical de Jesús es hacernos reos de pecado y evitar la formación del orgullo espiritual. Ninguno de estos intentos es eficaz. Los elementos radicales de la ética de Jesús son un verdadero corolario de la actitud radical del Reino de Dios, y nos instan, más allá de las necesarias luchas con la justicia, a una más plena realización del amor. Es más exigente porque los pecados más graves se nutren de logros morales, y no de logros más toscos y vistosos. Tanto en los individuos como en los colectivos la corrupción puede nutrirse del logro moral, por lo que si se da una quiebra moral puede ser mayor que si el logro ha sido menor. La Alemania nazi es el gran ejemplo de esto en el siglo XX. De aquí que se haya planteado la cuestión de si tiene objeto una ética tan radical que siempre es ignorada. ¿No sería mejor una ética menos drástica y más práctica? Esta es una cuestión que con frecuencia plantean en este siglo los fieles de otros cultos, como los judíos y musulmanes.

Uno de los primeros escritores judíos en realizar un esfuerzo sostenido por adentrarse en las polémicas y persecuciones multiseculares y adoptar una nueva concepción de Jesús fue Joseph Klausner (*Jesus of Nazareth*, 1925). Klausner ha tenido numerosos seguidores. Éste es un cambio notable. Al mismo tiempo, la doctrina cristiana se ha mostrado receptiva hacia el profundo carácter judío de Jesús. El veredicto de Klausner es que toda la enseñanza ética de Jesús puede encontrarse en algún lugar de las fuentes judías, pero en ningún otro lugar está recopilada sin una referencia a posiciones comunes [de la época]. Sin embargo se trata de una ética para la época del Mesías e imposible fuera de ella. Descompone la familia, ignora la justicia y alteraría la estabilidad social. Además de eso ha sido ignorada por todos a excepción de por sacerdotes y monjes de clausura; y a su sombra han prosperado todo tipo de maldades y vicios. ¡Cuánto mejor la ética práctica y comunitaria del judaísmo! Por ejemplo, los rabinos probablemente habrían coincidido con Jesús en que «el sábado fue hecho a causa del hombre, y no el hombre por el sábado» (Marcos 2:27), pero además desearon una norma para incumplir las reglas normales para los sábados y él no se la concedió. Y ello no porque pueda vivirse una vida sin reglas o códigos, como hiciera un improvisado orador, sino porque la ética de Jesús se encuentra en una dimensión diferente. Siempre busca una expresión adecuada de *ágape*, pero trascendiendo los casos particulares de éste.

Los cristianos tienden a formular dos réplicas a estas acusaciones. Una

consiste en decir que es realmente afortunado que Jesús no nos diese instrucciones éticas detalladas pues de lo contrario estaríamos constantemente intentando relacionarlas a culturas muy diferentes y cambiantes y aplicados a una tortuosa exégesis para ello. En segundo lugar, y más importante, subrayan la relevancia de una ética imposible. Esta ética tiene por objeto hacernos ver que la recompensa del amor es aprender más de la profundidad y alcance del amor, de forma que incluso aquéllos a los que consideramos más «santos» son los más conscientes de la distancia que hay en su vida entre lo que *es* y lo que *debería ser*; y esto no porque sean enfermizos sino porque han aprehendido más de la inagotable naturaleza del amor.

Semejante perspectiva pretende ser un estímulo para actuar, con una referencia tanto personal como social, y no una excusa para una espúrea ultramundaneidad (algo distinto a la esperanza en el más allá que supone seguir la comprensión de Jesús del destino humano). Parafraseando las palabras más bien prosaicas de un estudioso moderno del Nuevo Testamento, la ética cristiana no proporciona una ley ni para el individuo ni para la sociedad, sino que crea una tensión que tiene resultados transformadores (*Jesus the Messiah*, Willian Manson, 1943).

Así es como debería resultar. ¿Qué hicieron de ella los primeros cristianos? Aquí nuestro mejor testimonio es San Pablo; y sus últimos años conducen al cristianismo postapostólico y a los últimos libros del Nuevo Testamento.

3. San Pablo

San Pablo es una figura controvertida en razón de las controversias en que estuvo implicado, y en las que se han centrado en él desde entonces, sobre todo en la época de la Reforma. Dada su formación farisea y su separación de ésta no puede considerarse separadamente de la cuestión de la autodefinición de la comunidad cristiana frente al judaísmo, particularmente después de la caída de Jerusalén a los romanos en el año 70 CE. Por entonces el número de judíos en la comunidad cristiana era escaso. El tipo de carácter que admiraban judíos y cristianos era muy similar, y de aquí que el cristianismo atrajese a admiradores del judaísmo del mundo de los gentiles porque ensalzaba las virtudes del judaísmo pero sin la circuncisión y las leyes relativas a la comida. La imagen evangélica dominante de las controversias de Jesús con los fariseos no debe considerarse una imagen completa; en realidad hay indicaciones en ellas de una relación positiva entre él y algunos fariseos. Los fariseos no eran un grupo uniforme. En su intento de encontrar y seguir la senda de Dios en todos los detalles de la vida eran aficionados a la discusión. Además las discusiones no llegaban a resolverse final-

mente; así, las opiniones minoritarias siguieron siendo parte de la tradición. Algunos fariseos eran parecidos a la imagen evangélica dominante, pero ha sido un excesivo transformismo cristiano decir de todos ellos que se limitaban a una religión de observancia externa de las normas morales a fin de probar su valía moral ante Dios, mientras que Jesús sondeaba los motivos interiores. Esta transformación excesiva se intensificó en la lucha de Lutero contra el espíritu del catolicismo medieval tardío que conoció, que a menudo se asimilaba al fariseísmo. ¿Dónde está pues la diferencia entre Jesús y los diversos grupos del judaísmo, en particular los fariseos? En primer lugar en su carácter excluyente, y en segundo lugar en que su comprensión del alcance y profundidad del amor no era lo suficientemente radical. Pero por lo que hace referencia a San Pablo, era un pensador complejo y estas cuestiones siguen siendo objeto de discusiones y en modo alguno pueden considerarse resueltas.

Sin embargo, está claro que San Pablo captó que la base de la ética de Jesús es una respuesta gozosa en la vida a la gracia sobreabundante de Dios. «Gratis lo recibís, dadlo gratis» (Mat. 10:8). El Reino de Dios de los tres primeros Evangelios se expresa en las cartas de San Pablo como la nueva vida en Cristo, que él comprendió como una experiencia esencialmente comunitaria. Una expresión típica es la de «Nosotros, siendo muchos, somos un sólo cuerpo en Cristo» (Rom. 12:5). La «ley de Cristo» es el propio Cristo (Rom. 10:4). El Reino de Dios es tanto una realidad presente como un fermento en la masa de la historia (Rom. 14:7), y aún así está por venir en su plenitud (1 Cor. 15:24 y 50). El amor es su piedra angular. Las características del amor se describen en 1 Corintios 13, que es algo parecido a una diatriba estoica pero de espíritu bastante diferente. El modelo de este pasaje fue Jesús. San Pablo no cita directamente episodios de su vida pero asume que sus oyentes y lectores los conocen al referirse de pasada a su nacimiento, enseñanza, crucifixión, entierro y resurrección. Supone que las congregaciones cristianas jóvenes conocen por propia experiencia que la obra de Cristo ha producido un derramamiento del espíritu de Dios que ha roto las barreras entre personas que habían creado los humanos; barreras entre judíos y gentiles, entre hombres y mujeres, entre esclavos y hombres libres. Utiliza este supuesto compartido para censurarles cuando dejan de expresar esta realidad. En Romanos 13, resume la ética cristiana como una ética del amor, como ya se ha indicado.

Además lo que hace que San Pablo sea tan importante para nosotros, es que él es el primer cristiano de quien sabemos fue llamado a aplicar su comprensión de la ética cristiana a los problemas particulares planteados por las iglesias, como cuando una delegación de Corinto le plantea diversas cuestiones sobre el matrimonio, que San Pablo responde en 1 Corintios 7. Al abordarlas mostró en ocasiones, como era de esperar, que no todos los

rincones de su mente se convirtieron instantáneamente a comprender todas las implicaciones de su nueva fe. Parte de su enseñanza con respecto a las mujeres es incompatible con sus mejores ideas. Con demasiada frecuencia la Iglesia ha tomado sus instrucciones como regla permanente de forma que, por poner un ejemplo trivial, sólo en este siglo las mujeres han podido entrar en las iglesias sin sombrero debido a lo que escribió San Pablo en 1 Corintios 12:5 y ss. Una vez más como era de esperar, su consejo ha de enmarcarse en el contexto de la situación de los primeros cristianos del siglo I d.C. Su expectativa del final inminente del mundo influyó en su consejo sobre el matrimonio. Sin embargo, adoptó una actitud típicamente robusta al instar a los cristianos a proseguir su vida diaria y trabajar porque la vida es breve, en vez de sentarse a esperar su final. A finales del siglo I la Iglesia había registrado un importante cambio de opinión en esta materia (aunque en algunos esta actitud ha pervivido hasta hoy). El cuarto evangelio reinterpreta la vuelta de Cristo y el final de los tiempos como el don del Espíritu en la Comunidad. Desde un punto de vista cósmico, San Pablo aceptó la concepción corriente de que los poderes sobrehumanos afectan a los asuntos humanos (aunque el Cristo ensalzado les había quitado ahora el aguijón). Nosotros hemos de traducir estas ideas a una sociología realista. Por lo que respecta a los poderes terrenales, los cristianos no estaban en condiciones de modificar las instituciones humanas o de influir en los asuntos públicos. En esta situación, San Pablo adopta una concepción favorable del Estado romano pagano, del que estaba orgulloso de ser ciudadano y al cual tenía razones para estar agradecido. La abolición de la esclavitud no entra en su concepción, aunque muestra cómo pueden los cristianos trascender sus estructuras (véase la carta a Filemón). En resumen, ofreció a personas oprimidas por el miedo al cambio y al destino decretado por las estrellas una seguridad en el presente y una esperanza de futuro en razón de su creencia en el gobierno de Cristo.

El problema de los cristianos de los últimos años del siglo I, como de todos los cristianos desde entonces, fue mantener el rigor radical de la ética evangélica sin la expectativa del inminente final de los tiempos. La vida cotidiana de las iglesias locales planteó diversos problemas comunes, sobre todo en el ámbito del matrimonio y la familia. En los últimos libros del Nuevo Testamento encontramos insertados códigos de conducta, tomados a menudo de la ética griega y cristianizados con ilustraciones bíblicas. Pueden encontrarse ejemplos en Colosenses (3.18-4.1), Efesios (5.12-6.9), 1 Pedro (2.11-3.12 y 5.1-5), Tito (2.1-3.2) y 1 Timoteo (2.1-6.19). Estas cartas muestran una diferencia de tono emocional así como de contenido con respecto a las cartas anteriores; se subraya la piedad y la perseverancia, y el amor se convierte en una virtud entre otras de una lista. No hay motivo para objetar a los códigos de conducta el hecho de que contemplan situa-

ciones estándar, siempre que se preserve el ambiente radical del evangelio. Sin embargo, se perdió en parte. La Iglesia se ha instalado con demasiada facilidad en el orden social y político actual. Un rasgo desafortunado de algunos códigos es un énfasis en las obligaciones de la parte «inferior» para con la «superior», de las esposas hacia los maridos, los niños hacia los padres y los esclavos hacia los amos, sin un énfasis correspondiente en las obligaciones de la parte «superior». Semejante ética de la paciencia y la sumisión es poco adecuada para nuestro mundo, que es cada vez más consciente de la responsabilidad personal y de la necesidad de estructuras sociales que la fomenten, o incluso en algunas situaciones de opresión que empiezan a hacerla posible por vez primera.

Sin embargo, las persecuciones periódicas impidieron una acomodación demasiado fácil de la Iglesia, y en estos últimos escritos del Nuevo Testamento podemos encontrar elementos de crítica hacia aquellos que intentaron hacerlo. Asume la forma de una reacción rigorista contra el mero conformismo, a modo de referencia a pecados que no pueden ser perdonados. No sabemos cuál era el «pecado de muerte» de Juan 5:16 (quizás la apostasía), pero se nos prohíbe incluso rezar por quien lo comete. En Hebreos se refiere en tres lugares a pecados que no pueden ser perdonados (6:4-6; 10:26-31; 12:16 ss.), mientras que Revelación nunca considera que cualquiera de los que sufran las temibles penas de las visiones de Juan se arrepientan, ni la esperanza de que lo hagan; más bien se recrea en su castigo. Estas dos tendencias prosiguieron. El conformismo en la Iglesia, especialmente después de la «conversión» de Constantino, como habitualmente se denomina —no está claro en qué medida estaba utilizando el cristianismo como arma en su lucha política— dio lugar a la reacción rigorista de los Padres del Desierto, y entonces a los inicios del monaquismo comunitario y al doble patrón de consejos de perfección y preceptos. Así pues, al final del período del Nuevo Testamento, la tensión creadora establecida por Jesús se había ya disuelto sustancialmente en elementos separados, aunque siempre ha seguido siendo una fuente de renovación en la Iglesia, de desafío de las distorsiones.

4. Críticas de la ética cristiana

Siguen estudiándose los problemas del tránsito desde la Biblia al mundo moderno, como también las diferentes tradiciones de pensamiento ético desplegadas a lo largo de la historia del cristianismo. Entre éstas es de destacar la incorporación del pensamiento iusnaturalista a la ética cristiana; sobre el particular puede verse el artículo 11, «La ética medieval y renacen-

tista», y el artículo 13, «El derecho natural». Sin embargo es preciso citar algunas de las críticas actuales más comunes de la ética cristiana.

1) La ética cristiana es intolerante y fomenta la intolerancia. Esta acusación tiene el apoyo de numerosas pruebas. Todas las principales tradiciones confesionales se han perseguido mutuamente en ocasiones. De hecho, hasta el segundo Concilio Vaticano (1962-65) la Iglesia Católica Romana no abandonó finalmente la posición de que «el error no tiene derechos». El antisemitismo también fue una enfermedad grave de la cristiandad (aunque también se dio fuera de ella). La tolerancia advino al mundo «cristiano» principalmente por influencia de las víctimas de la intolerancia cristiana, los cristianos aprendieron de la tolerancia escéptica de un hombre como Voltaire a distinguir la tolerancia de la indiferencia a la verdad. Siempre ha habido cristianos que comprendieron esto. Las amargas lecciones de este siglo lo han puesto de relieve.

2) La ética cristiana es inmoral porque parte de un sistema de recompensas (el cielo) por la buena conducta y de amenazas (el infierno) por la mala; y no de hacer lo correcto simplemente porque es correcto y no por otra razón. Ya hemos mencionado la cuestión de las recompensas, que como hemos visto se ha exagerado. (Véase también el artículo 14, «La ética kantiana».)

3) En vez de conducir a la consumación de uno mismo, la ética cristiana es represora. La mayoría de los análisis psicológicos modernos del crecimiento y desarrollo humano defienden como norma ética un carácter altruista y autónomo. Para fomentarlo, no atienden al cristianismo; más bien piensan que da lugar a una conducta defensiva y restrictiva, así como al conformismo social inmovilista. Esto va ligado a una crítica adicional.

4) La ética cristiana mantiene a las personas en la inmadurez, porque conduce a reacciones morales tasadas independientemente de las circunstancias. Impide a la gente aprender de la experiencia. Muchas personas inmaduras son «religiosas». En el peor de los casos, la ética cristiana ha tenido sin duda este efecto, pero en el mejor su efecto ha sido todo lo contrario, como en su doctrina tradicional sobre la conciencia. Según esta doctrina tradicional los juicios morales se justifican por razones, y la conciencia es el nombre otorgado a la facultad de raciocinio y discernimiento aplicada a cuestiones morales. Esto es tan esencial para la integridad de la persona que de acuerdo con la doctrina «siempre hay que obedecer a la conciencia». Al decir esto no se está aludiendo al carácter infalible de la conciencia, o a una mayor certeza de la que pueda proporcionar la naturaleza misma de las incertidumbres de las decisiones éticas. Esta doctrina va unida a una llamada a la formación de una conciencia informada y sensible mediante la vida en la comunidad cristiana, y a la utilización de los recursos para la educación de la conciencia que hemos citado. Las diferencias entre los cris-

nes éticas surgen a menudo del diferente peso otorgado a estas diversas fuentes. En ocasiones toda esta doctrina se ha considerado sospechosa de conducir a la sustitución de la orientación de Dios por los propios empedernidos criterios. De aquí que en ocasiones se haya considerado a la conciencia como «la voz de Dios» en uno mismo, pero los problemas y peligros que esto supone son obvios, como los de todas formas de intuicionismo. (Sobre el intuicionismo véase el artículo 36 «El intuicionismo», y el artículo 40 «El prescriptivismo universal».) Una vez admitidas las complejidades de la vida moral, se considera que la doctrina tradicional sobre la conciencia conduce a una vida cristiana vigorosa, creativa y esperanzada.

En el espectro de actitudes entre los cristianos hacia la ética cristiana hay un énfasis firme, aunque no universal, en la dignidad de la persona humana, la realidad y universalidad de la comunidad eclesiástica y una preocupación por su aportación a la unidad de los hombres en un mundo pluralista. El cristianismo no debe contribuir a sus divisiones, sino ejercer una influencia reparadora. Estas convicciones están en conflicto en muchos sentidos con el «individualismo posesivo» que ha tenido una gran influencia en los círculos occidentales de finales del siglo XX. En algunos círculos ha dado lugar a una versión de la ética cristiana a su propia imagen, pero es una concepción no aceptada por la mayoría de los escritores éticos cristianos contemporáneos, y sin duda por los influidos por el Movimiento Ecuménico. En cambio se ha registrado un énfasis cada vez mayor a dar preferencia a las necesidades de los pobres. Estos dos acentos, la preocupación por la unidad de los hombres y por una «opción preferente para los pobres», señalan el final de la encarnación de la ética cristiana en la Iglesia y el Estado que durante siglos caracterizó a su patria espiritual, el cristianismo.

Bibliografía

Butler, S.: *The Way of All Flesh* (Londres, 1903); (Harmondsworth: Penguin, 1947).
Eliot, T. S.: *Murder in the cathedral* (Londres: Faber & Faber, 1935) Trad. esp.: *Asesinato en la catedral,* Barcelona, Orbis, 1984.
Klausner, J.: *Jesus of Nazareth* (Londres: Allen & Unwin, 1925). Trad. esp.: *Jesús de Nazaret,* Barcelona, Paidós, 1989.
Manson, W.: *Jesus the Messiah* (Londres: Hodder & Stoughton, 1943).
Niebuhr, H. R.: *Christ and Culture* (Nueva York: Harper & Brothers, 1951). Trad. esp.: *Cristo y la cultura,* Barcelona, Península, 1968.
Nygren, A.: *Agape and Eros* (Londres: SPCK, 1953). Trad. esp.: *Eros y Ágape,* Barcelona, Sagitario, 1969.
Pascal, B., *Cartas provinciales,* en *Obras,* Madrid, Alfaguara, 1981.
Robinson, R.: *An Atheist's Values* (Oxford, Clarendon Press, 1964).
Tomás de Aquino, Santo, *Suma teológica,* Madrid, BAC, 1954.

Otras lecturas

Beach, W. y Niebuhr, H. R., eds.: *Christian Ethics: Sources of the Living Tradition* (Nueva York: Ronald Press, 1955).
D'Arcy, M. C.: *The Mind and Heart of Love* (Londres: Faber and Faber, 1946).
Donnelly, J. y Lyons, L., eds.: *Conscience* (Nueva York: Alba House, 1973).
Furnish, V. P.: *The Love Commandment in the New Testament* (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1972).
Le Roy Long Jr., E.: *A Survey of Christian Ethics* (Nueva York: Oxford University Press, 1967).
—: *A survey of Recent Chrisytian Ethics* (Nueva York: Oxford University Press, 1982).
Macquarrie, J. y Childress, J., ed.: *A New Dictionary of Christian Ethics* (Londres: S. C. M. Press, 1986).
Nelson, E. E., ed.: *Conscience: Theological and Psychological Perspectives* (Nueva York: Newman Press, 1973).
Oppenheimer, H.: *The Hope of Happiness: a Sketch for a Christian Humanism* (Londres: S. C. M. Press, 1983).
Outka, G.: *Agape* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1972).
Ramsey, I. T., ed.: *Christian Ethics and Contemporary Philosophy* (Londres: S. C. M. Press, 1966).
Robinson, N. H. G.: *The Groundwork of Christian Ethics* (Londres: Collins, 1971).
Smart, Ninian: *The Phenomenon of Christianity* (Londres: Collins, 1979).
Thielicke, H.: *Theological Ethics* Vol. I, *Foundations* Vol. 2, *Politics* (Londres: E. T. A. y C. Black, 1968 y 1969).

9
LA ÉTICA ISLÁMICA

Azin Nanji

1. Introducción

El Islam es una de las más recientes de las principales religiones universales, y pertenece a la familia de credos monoteístas que también incluye al judaísmo y al cristianismo. Desde sus inicios en la actual Arabia Saudí hace mil cuatrocientos años, ha crecido y se ha extendido hasta contar con casi mil millones de fieles, que viven virtualmente en todos los lugares del mundo. Aunque la mayoría de los seguidores del Islam, denominados musulmanes, se encuentra en los continentes de África y Asia (incluidas las repúblicas asiáticas de la Unión Soviética y la China noroccidental), en el último cuarto de siglo se ha registrado un considerable aumento del número de musulmanes que viven en las Américas, Australia y Europa. En fecha más reciente, los diversos estados nacionales y comunidades que constituyen la *ummah* (comunidad) musulmana mundial han expresado la necesidad, en diversos grados, de relacionar su herencia islámica con las cuestiones de autoidentificación nacional y cultural. Donde este fenómeno se ha asociado a reacciones y conflictos nacionales o internacionales ha causado considerable confusión y equívocos relativos al papel del Islam. Por ello es importante obtener una comprensión histórica de cómo se ha configurado todo el espectro de valores islámicos y sus supuestos morales y éticos subyacentes en el curso de la historia musulmana, a fin de apreciar la diversidad de la herencia del pensamiento ético y la vida del Islam.

2. Orígenes y desarrollo: los valores fundacionales

Las normas y supuestos que han caracterizado la creencia y la acción en el Islam tienen su inspiración inicial en dos orígenes fundacionales. El primero son las escrituras, que contiene el mensaje revelado por Dios al profeta Mahoma (f. 632) y se registran en el Corán. El segundo es la ilustración de ese mensaje en el patrón modélico de las acciones, dichos y normas del Profeta, denominados en conjunto la *Sunnah*. Los musulmanes consideran el Corán como el final de una serie de revelaciones de Dios a la humanidad, y la *Sunnah* como la proyección histórica de una vida humana inspirada y guiada por Dios en la persona del profeta Mahoma, al que también se considera el último de una serie de enviados de Dios.

El Fazlur Rahman tardío, señalado estudioso del pensamiento islámico de la Universidad de Chicago y pensador musulmán modernista, afirmaba que en su etapa inicial el Islam estuvo animado por una profunda inquietud racional y moral de reforma social, y que esta intencionalidad moral se concebía de manera que alentaba un profundo compromiso con el razonamiento y el discurso racional. Al igual que otras tradiciones religiosas, y en especial el cristianismo y el judaísmo, el Islam, al responder a la cuestión de «¿qué debe hacerse o no hacerse?» tenía así un sentido claro de las fuentes de la autoridad moral. Aun revelando su voluntad a los hombres en el Corán, Dios también les instó a ejercitar la razón para comprender la revelación. Una parte de esta indagación racional del sentido de la revelación llevó a los musulmanes a crear normas de conducta ética y los principios en los que podían basarse estas normas. Con el tiempo, también se elaboraría la relación entre el Corán y la vida del profeta como modelo de conducta, a fin de ampliar el marco de determinación de los valores y obligaciones. Sin embargo, este proceso de determinación y elaboración suponía la aplicación del raciocinio humano, y es esta constante interacción entre razón y revelación, y los potenciales y límites de la primera en relación a la última, lo que proporcionó la base de la expresión formal del pensamiento ético del Islam.

En uno de los capítulos del Corán, titulado el Criterio (*Furkan*: Sura 25), la revelación —a toda la humanidad— pasa a ser el punto de referencia para distinguir el bien del mal. El mismo capítulo prosigue citando ejemplos de los profetas bíblicos del pasado y su papel de mediadores de la palabra de Dios para sus respectivas sociedades. Al igual que el judaísmo y el cristianismo, los inicios del Islam están así arraigados en la idea del mandato divino como base para establecer el orden moral mediante el esfuerzo humano. (Véase el artículo 46, «¿Cómo puede depender la ética de la religión?».) En otros lugares del Corán, el mismo término indica también el concepto de una moralidad revelada que plantea a la humanidad una distin-

ción clara entre el bien y el mal que no está sujeta a las vicisitudes de los hombres. Al fundamentar un código moral en la voluntad de Dios, se da al ser humano la oportunidad de responder creando una conciencia racional que confirme la validez de la revelación. Así es posible una base más amplia de la acción humana, si llega a aplicarse la racionalidad a resultas de la revelación para crear criterios que abarquen la totalidad de acciones y decisiones humanas. Estos temas se representan en la versión coránica del relato de la creación y vuelta de Adán.

Adán, el primer hombre, se distingue de los ángeles existentes, a los cuales se les pide postrarse ante él, en virtud de su capacidad donada por Dios, de «nombrar las cosas», es decir, de concebir el conocimiento susceptible de ser descrito con el lenguaje y codificarse; esta capacidad no era asequible a los ángeles, considerados seres unidimensionales. Sin embargo, esta capacidad creadora conlleva una obligación de no sobrepasar los límites fijados. En el Corán, satán ejemplifica el exceso, pues éste desobedece el mandato de Dios de honrar a Adán y postrarse ante él, negando así su propia naturaleza y límites innatos. Con el tiempo, también Adán se apartará de los límites establecidos por Dios, y perderá su honorable condición, que tendrá que recuperar posteriormente luchando y superando sus propensiones en la tierra, el escenario que permite la elección y la acción. Finalmente recupera su anterior condición, lo que prueba la capacidad de volver al curso de acción correcto mediante la comprensión racional de su fracaso y trascendiendo la llamada a dejar de lado esa racionalidad y poner a prueba los límites fijados por el mandato de Dios. El relato de Adán refleja por ello todo el potencial de bien y mal incorporado en la condición humana y la saga de la respuesta humana desplegada ante una revelación divina continuada a lo largo de la historia. Ilustra la lucha constante de la humanidad por descubrir el medio que permita el equilibrio entre la acción y la sumisión al criterio de Dios. Es éste el sentido en que el término *Islam* equivale a revelación original, que exige la sumisión para conseguir el equilibrio, y en el que un *musulmán* es alguien que busca conseguir mediante la acción ese equilibrio tanto en su vida personal como en la sociedad.

La calidad humana que engloba el concepto de valor ético ideal del Corán se resume en el término *takwa*, que en sus varias formas aparece más de doscientas veces en el texto. Este término representa, por una parte, la fundamentación moral subyacente a la acción humana, mientras que por otra significa la conciencia ética que da a conocer al ser humano sus responsabilidades para con Dios y la sociedad. Aplicada al contexto social general, *takwa* se convierte en la marca universal y ética de una comunidad verdaderamente moral.

¡Oh seres humanos! Os hemos creado del hombre y de la mujer y dividido en dife-

rentes grupos y sociedades, a fin de que lleguéis a conoceros mutuamente —los más nobles de vosotros, a ojos de Dios, son los que poseéis *takwa* (49:11-13).

Más concretamente, cuando se refiere a los primeros musulmanes, el Corán alude a ellos como «una comunidad del camino intermedio, testimonio de la humanidad, igual que el mensajero (es decir, Mahoma) es testigo para ti» (2:132).

El *ummah* o comunidad musulmana se concibe así como el instrumento mediante el cual se traducen los ideales y mandamientos coránicos a nivel social. Los individuos devienen así depositarios mediante los cuales una visión moral y espiritual se consuma en la vida personal. Son responsables ante Dios y ante la comunidad, pues ésta es el custodio mediante el cual se sustenta la relación de la alianza con Dios. El Corán afirma la doble dimensión de la vida humana y la vida social —material y espiritual— pero estos aspectos no se conciben en relación conflictiva, ni se supone que las notas espirituales deban predominar de modo que devalúe los aspectos materiales de la vida. El Corán, que reconoce la complementariedad entre ambos, afirma que la conducta y aspiraciones humanas tienen relevancia como actos de fe en los más amplios contextos humano, social y cultural. Es en este sentido como mejor puede comprenderse la idea de que el Islam representa una forma de vida total.

Un ejemplo de un aspecto de semejante concepción es el énfasis del Corán en la ética de corregir la injusticia en la vida económica y social. Por ejemplo, se insta a los individuos a gastar toda su riqueza y bienes en:

1 la familia y parientes
2 los huérfanos
3 los pobres
4 las personas itinerantes sin hogar
5 los necesitados
6 liberar a los esclavos.

Estos actos definen la responsabilidad del musulmán por formarse una conciencia social y compartir los recursos individuales y comunitarios con las personas menos favorecidas. Estas conductas se institucionalizan en el Corán mediante la obligación de *zakat*, término que designa «dar», «virtud», «aumento» y «purificación». Con el tiempo, esta conducta se convirtió en una acción obligatoria, incorporada al marco de pilares rituales de la fe, que incluye la oración, el ayuno y el peregrinaje. El Corán pretendió también abolir la práctica de la usura en la comunidad mercantil de la Meca y Medina, estigmatizando estas prácticas como reflejo de la falta de una ética del trabajo y una explotación indebida de las personas necesitadas.

A nivel social, el énfasis del Corán en la familia incluye la inquietud por mejorar el estatus de la mujer, mediante la abolición de las prácticas preislámicas como el infanticidio de las recién nacidas y asignando nuevos derechos a la mujer. Entre éstos figuraban los derechos a la propiedad y la herencia, el derecho a contraer matrimonio y a iniciar el divorcio, si es preciso, y a mantener la propia dote. La poliginica, la pluralidad de esposas, se reguló y limitó, con lo que se permitía a un varón tener hasta cuatro esposas, pero sólo si podía tratarlas equitativamente. Tradicionalmente los musulmanes han entendido esta práctica en su contexto del siglo VII, como una costumbre que permitía la flexibilidad necesaria para abordar la diversidad social y cultural que surgió con la expansión del Islam. Sin embargo, algunos musulmanes modernos afirman que el nervio de la reforma coránica fue en la dirección de la monogamia y un mayor protagonismo público de la mujer. También afirman que el desarrollo y manifestación de costumbres y prácticas de la separación y el velo de las mujeres fueron resultado de la tradición y costumbres locales, en ocasiones antitéticos con el espíritu de emancipación de la mujer propio del Corán.

Como los musulmanes fueron privilegiados por el Corán como la «mejor de las comunidades», cuya función era prescribir lo correcto y evitar el mal, la misión del profeta Mahoma, como la de algunos profetas anteriores, incluía la creación de una comunidad justa y ordenada según criterios divinos. La lucha en pos de este fin implicó a los musulmanes en numerosas guerras, y el término del Corán que engloba a este esfuerzo global es el de *jihad*. La *jihad*, término a menudo traducido de manera simple y errónea como «guerra santa», tiene una connotación más amplia que incluye el esfuerzo por medios pacíficos, como la predicación y la educación, y luchar por purificarse uno mismo en un sentido más personal e interiorizado. Cuando se refiere a la defensa armada de una guerra justa, el Corán especifica las condiciones de la guerra y la paz, el trato de prisioneros y la resolución de conflictos, indicando que la finalidad última de la palabra de Dios era enseñar y orientar a la gente los «caminos de la paz».

Con la formación de la comunidad musulmana empezó a ser necesario abordar la cuestión de su relación y actitud hacia los no musulmanes con tradiciones escritas similares, en particular con judíos y cristianos. En el Corán son denominados «pueblos del Libro». Cuando convivían con musulmanes, como súbditos, se les concedía el estatus de «protegidos» mediante un convenio mutuo. No estaban sujetos al impuesto de capitación y habían de protegerse sus propiedades privadas y religiosas, así como sus leyes y prácticas religiosas. Sin embargo, no podían hacer proselitismo entre los musulmanes. Aun reconociendo la particularidad de la comunidad musulmana y su estatus preeminente, el Corán estimula un amplio respeto a la

diferencia en la sociedad humana, favoreciendo metas morales comunes por encima de las actitudes divisorias y antagonistas:

> Hemos concedido a cada comunidad una Ley y un Código de Conducta. Si Dios lo hubiese deseado, podría haber creado sólo Una comunidad, pero más bien desea probarte a través de lo que se te ha dado. Por ello, competid entre vosotros en pos de la bondad y la virtud moral. (5:48).

La necesidad de congruencia entre el imperativo moral divino y la vida humana también se refleja en la tradición profética transmitida, que se concibe como una explicación y confirmación de los valores y mandamientos coránicos. Con el tiempo, el registro de los episodios de la vida del profeta, sus palabras, actos y hábitos llegó a representar para los musulmanes un modelo intemporal para la vida cotidiana. También asumió una función de autoridad que explicaba y complementaba el Corán. Su carácter personal, su lucha, su piedad y eventual éxito realzan para los musulmanes el papel de Mahoma como paradigma y marca de la profecía. Virtualmente en todos los lenguajes hablados por musulmanes hay una rica tradición de poesía de elogios al profeta, que resalta tanto el compromiso en emular su conducta como un sentido de afinidad personal y amor hacia su persona y familia.

Para los musulmanes, el mensaje del Corán y el ejemplo de la vida del profeta están así inseparablemente ligados a lo largo de la historia como paradigmas de conducta moral y ética. Estos formaron la base del desarrollo posterior, por obra de los pensadores musulmanes, de los instrumentos legales de codificación de los imperativos morales. La elaboración de las ciencias jurídicas conduciría a una codificación de normas y reglamentos que dieron forma al concepto de ley en el Islam, generalmente denominada *Shari'a*. Entre las formas creadas para codificar el imperativo moral figuran las diversas escuelas legales del Islam, cada una de las cuales elaboró, mediante la disciplina legal del *fiqh* (jurisprudencia), códigos legales para codificar su interpretación específica de cómo habían de responder los musulmanes a los mandamientos de Dios en la conducción de su vida cotidiana.

Paralelamente al desarrollo de las expresiones legales surgieron diversos supuestos morales que expresaban valores éticos, arraigados en una concepción más especulativa y filosófica de la conducta humana como respuesta al Corán y a la vida del profeta. En el Islam, tanto los grupos como las escuelas legales no estuvieron tan claramente definidos durante los tres primeros siglos de la historia musulmana como generalmente se piensa. La mayoría estaba aún en formación y sin definir y desarrollar plenamente sus posteriores límites y posiciones. En el mundo musulmán de la época las instituciones públicas, legales y educativas no habían alcanzado las formas o finalidades clásicas que llegaron a asociarse con ellas. Una clave para este

proceso de definición y distinción es la naturaleza del discurso público que caracterizó a la cada vez mayor sociedad musulmana en sus tres primeros siglos. La conquista y expansión musulmanas habían determinado el contacto con culturas cuya herencia intelectual fue apropiada selectivamente por los musulmanes con el paso del tiempo, para ser posteriormente refinada y desarrollada. La integración de los legados intelectuales y filosóficos de Grecia, la India y el Irán entre otros creó las condiciones y una tradición de actividad intelectual que configuraría el legado cosmopolita de una civilización islámica incipiente. Los estudiosos cristianos y judíos, que ya habían recibido dichos legados en diversos grados, desempeñaron un papel mediador decisivo como «traductores», en particular tan pronto cobraron conciencia de que la disposición moral de los musulmanes, al igual que la suya, estaba determinada por concepciones monoteístas comunes basadas en mandamientos y en la revelación de Dios. Para definir el amplio abanico de significados que tiene el discurso moral, ético, intelectual y literario resultante ha venido utilizándose el término *adab*. También durante este período, entre los siglos VIII y X, conocemos la aparición de lo que más tarde llegaron a ser posiciones teológicas e intelectuales claramente identificables, que en la comunidad musulmana se identificaron a tradiciones como la Sunni, Shi'a, Mu'tazila y la de los filósofos musulmanes.

Las características principales del ambiente moral y de la perspectiva basada en el mensaje coránico vienen definidas por actitudes éticas generales que llegaron a considerarse normativas mediante su expresión en un lenguaje y términos legales. En el período inicial de la historia intelectual musulmana estos valores proporcionaron también un marco de referencia para la apropiación selectiva y la formación de supuestos filosóficos, morales y éticos de otras tradiciones, como por ejemplo la helenística, y sirvieron de base para ampliar el alcance y aplicación de un marco de referencia islámico en el que articular los valores éticos y morales fuera de valores definidos meramente en términos jurídicos. Dado que son difíciles de sostener distinciones claras en el Islam entre religión, sociedad y cultura, al examinar la ética musulmana parece adecuado utilizar todo el espectro de tendencias legales, teológicas, filosóficas y místicas como recursos para desvelar los supuestos y compromisos morales a fin de apreciar tanto el desarrollo como la continuidad a lo largo de todo el espectro del pensamiento y la civilización musulmana.

3. Los enfoques teológico y tradicionalista

La transición hacia lo que Marshall Hodgson ha denominado la civilización del «Islamicado» señaló dos tipos de orígenes morales e intelectua-

les. Ambos se inspiraron en los textos fundacionales del Islam y en el desarrollo de procesos racionales autorreflexivos. El primero consistió, por parte de los primeros musulmanes, en pasar de una cultura árabe preislámica ligada principalmente por la tradición local y oral, a una cultura basada en un texto revelado, cuya conservación y registro, en árabe, creó las condiciones para la aparición de una nueva cultura islámica, basada en el Corán, y que incorporaba y ampliaba el imperativo monoteísta reflejado en el judaísmo y el cristianismo. El segundo «origen» estuvo influido en parte por la traducción al árabe y el estudio de obras de la filosofía, la medicina y la ciencia antiguas (en menor medida incluidas las de la India y el Irán antiguos). Las discusiones morales y fuerzas intelectuales que surgieron de la yuxtaposición e integración de éstas en nuevos orígenes, propiciadas en cierta medida por la presencia de eruditos judíos y cristianos, estimuló el interés por la forma de reconciliar las perspectivas morales y religiosas con los modos de indagación intelectuales.

La aparición de una tradición de indagación intelectual basada en la aplicación de instrumentos racionales como forma de comprensión de los mandamientos coránicos dio lugar al uso entre los musulmanes de una disciplina formal dedicada al estudio del *kalam*, que significa literalmente el discurso, es decir la palabra de Dios. Los objetivos de esta disciplina eran teológicos, en el sentido de que la aplicación de la razón había de hacer comprensible y justificar la palabra de Dios. Las discusiones implicaron a los musulmanes en la elaboración y definición de determinadas inquietudes éticas, a saber:

1 el significado de atributos éticos coránicos como «justo», «obligatorio», «bueno», «malo», etc.
2 la cuestión de la relación entre el libre arbitrio humano y la voluntad divina.
3 la capacidad de los seres humanos para obtener, mediante la razón, el conocimiento de normas y verdades éticas objetivas.

Sin hacer demasiada injusticia al proceso de debate y discusión registrado entre los diversos grupos musulmanes, puede afirmarse que, en general, surgieron dos posiciones claras; una asociada a *Mu'tazila* y la otra un enfoque tradicionalista (generalmente asociado a la tradición Sunni en el Islam).

La tradición Mu'tazila afirmaba que como Dios es justo y recompensa y castiga en ese contexto, los seres humanos deben poseer el libre arbitrio para que puedan ser plenamente responsables. Por ello negaba que los actos pudieran estar predestinados. En segundo lugar, afirmaba que dado que las nociones éticas tenían un significado objetivo, los seres humanos poseen la

capacidad intelectual de aprehender estos significados. La razón era por lo tanto un atributo esencial capaz de realizar observaciones empíricas y sacar conclusiones éticas de manera independiente de la revelación. Sin embargo, la razón natural ha de suplementarse y confirmarse con la revelación de Dios. Esta idea iba ligada a otra convicción de la escuela Mu'tazila, la de que la naturaleza justa de Dios impedía cualquier creencia en que Él pudiese conducir deliberadamente a los creyentes a cometer actos pecaminosos.

Históricamente, la escuela de pensamiento Mu'tazila se extinguió, y la mayoría de los tradicionalistas dejaron de considerar aceptables sus puntos de vista. La refutación de sus tesis centrales por estos últimos sugiere una diferente orientación hacia las fuentes de las que derivan los valores éticos, y al contexto de la fe en que cobran significado. La posición tradicionalista encarnada, por ejemplo, en la obra clásica de un fundador de una escuela jurídica musulmana, al-Shafi'i, fue que los fundamentos de la fe eran cuestión de práctica, no especulación. Frente a la creencia Mu'tazila de que la razón natural permitía la definición del bien y del mal, al-Shafi'i subrayaba la revelación como fuente definitoria última. Como el principio de la responsabilidad humana era también la piedra angular del pensamiento jurídico —las obligaciones implicaban la capacidad de asumirlas— el bien y el mal habían de determinarse sobre la base de la prueba textual, la referencia al Corán y, por extensión, de los contenidos de la tradición profética. Los actos y obligaciones eran buenos y malos en última instancia porque los mandamientos de Dios los definían como tales.

Con respecto a la cuestión de la libertad de acción humana, la tesis Mu'tazila se combatió, en un sentido, con una idea de «adquisición». Se afirmaba que la facultad de actuación humana no era propia del hombre, sino que emanaba de Dios. Los seres humanos «adquieren» la responsabilidad de su actos, lo que les hace responsables. Hay que subrayar que los pensadores tradicionalistas no se oponían al uso de la razón, sino todo lo contrario; con los racionalistas sólo discrepaban con respecto al valor asignado a la razón. Consideraban a la razón como un auxiliar e instrumento para afirmar las cuestiones de la fe, pero de carácter puramente secundario en relación con la definición de las obligaciones éticas.

Resumiendo la posición tradicionalista, Gog Makdisi ha subrayado que, desde su perspectiva, la base última de la obligación moral eran los datos de los textos fundacionales del Islam, el Corán y la *Sunnah*, interpretados y aplicados como mandamientos y prohibiciones de Dios, concebidos como la *Shari'a*, interpretada según las respectivas escuelas jurídicas musulmanas. Estas interpretaciones de los mandamientos y prohibiciones de los libros legales musulmanes se expresan en términos éticos. Se utilizan cinco categorías para evaluar todos los actos:

1 Actos obligatorios, como el dèber de la oración ritual, pagar el *zakat* y la práctica del ayuno.
2 Actos recomendados, que no se consideran obligatorios, como los actos supererogatorios de caridad, amabilidad, oración, etc.
3 Actos permitidos, con respecto a los cuales la ley adopta una posición neutral, es decir sin expectativa de recompensa o castigo por tales actos.
4 Actos que se desaconsejan y consideran reprensibles, pero no se prohíben de forma estricta; los juristas musulmanes discrepan con respecto a las acciones a incluir en esta categoría.
5 Actos categóricamente prohibidos, como el asesinato, el adulterio, la blasfemia, el robo, la intoxicación, etc.

Estas categorías fueron ulteriormente incorporadas por los juristas a un doble marco de obligaciones: obligaciones hacia Dios y hacia la sociedad. En cada caso, la transgresión se concebía tanto en términos legales como teológicos, constituyendo tanto un delito como un pecado. Estos actos eran punibles según la ley, y los juristas intentaron especificar y elaborar las condiciones bajo las cuales esto podía suceder. Por ejemplo, uno de los castigos por robo o asalto en los caminos era la amputación de una mano y en los casos menores una paliza. Tradicionalmente, los juristas intentaron tener en cuenta el arrepentimiento activo para mitigar estos castigos, siguiendo una tradición del profeta de limitar la aplicabilidad de estos castigos a los casos extremos.

Algunas de estas categorías han recibido atención en varios países musulmanes en la época reciente, donde se han reformulado los procedimientos jurídicos tradicionales, pero existe una considerable discrepancia en el mundo musulmán sobre la necesidad y aplicabilidad de algunos de estos procedimientos. Donde se aplican, este castigo se impone mediante tribunales *Shari'a* y se impone por jefes musulmanes designados. Los juristas o expertos legales también actúan de interpretes de la *Shari'a* y son libres de formular opiniones legales informadas. Estas opiniones pueden solicitarlas individuos que desean asegurarse de la intencionalidad moral de determinados actos, pero en la mayoría de las escuelas legales musulmanas estas opiniones no tienen por qué ser vinculantes. Las cuatro principales escuelas legales Sunni se consideran mutuamente reflejo de posiciones normativas sobre cuestiones de interpretación legal y ética. Para estos juristas musulmanes, tanto la ley como la ética versan en última instancia sobre obligaciones morales, consideradas el foco central del mensaje islámico.

4. Enfoques filosóficos

La integración del legado filosófico de la antigüedad en el mundo islámico fue uno de los principales factores que permitió el uso de la tradición filosófica entre los intelectuales musulmanes. Dio lugar a figuras como al-Farabi, Ibn Sina (Avicena), Ibn Rushd (Averroes) y otros que llegaron a ser muy conocidos en la Europa medieval como filósofos, comentadores y expositores de la tradición clásica que se remonta a Platón y Aristóteles. El discurso público de *adab*, basado en el lenguaje y las inquietudes filosóficas y morales, representa una parte considerable de la herencia cosmopolita de la ética del Islam y refleja los esfuerzos por reconciliar la religiosidad y los valores derivados de las escrituras con un fundamento ético de base intelectual y moral. Por ello la tradición de la ética filosófica musulmana tiene una doble significación: por su valor para continuar y realzar la filosofía griega clásica y por su compromiso de síntesis del Islam y el pensamiento filosófico.

Al-Farabi (f. 950 CE) defendió la armonía entre los ideales de la religión virtuosa y las metas de una verdadera comunidad. Mediante la filosofía se puede llegar a una comprensión de cómo alcanzar la felicidad humana, pero el recurso real a las virtudes y actos morales supone el uso de la religión. Al-Farabi compara la fundación de la religión con la fundación de una ciudad. Los ciudadanos deben adquirir los rasgos que les permiten actuar como residentes de una polis virtuosa. De forma similar, el fundador de una religión crea normas que, para crear una verdadera comunidad religiosa, deben llevarse a la práctica. El nervio del argumento de al-Farabi, en particular el que se expresa en su obra clásica *La ciudad virtuosa*, sugiere un marco comunitario para alcanzar la felicidad definitiva, y por ello un considerable papel social y político para la religión así como un compromiso de los políticos en intereses parecidos. A este respecto el asunto en la virtud y sus connotaciones éticas sugiere una perspectiva común a la filosofía griega y musulmana, a saber, la aplicación de estos estándares y normas a las sociedades políticas. Cuanto mayor es la sabiduría y virtud de los gobernantes y los ciudadanos, mayor la posibilidad de alcanzar la finalidad verdadera de la filosofía y la religión, es decir, la felicidad.

Ibn Sina (Avicena) (f. 1037) argumenta que el profeta encarna la totalidad de la acción y el pensamiento virtuoso, cuya mejor expresión se refleja en el logro de la virtud moral. El profeta ha adquirido las características morales necesarias para su propio desarrollo que, tras formar un alma perfecta, no sólo le imbuye la capacidad de un intelecto libre sino que además le hace capaz de establecer normas para otras personas, mediante las leyes y la implantación de la justicia. Esto supone que el profeta va más allá que el filósofo y el gobernante virtuoso, quienes poseen, respectivamente, la capa-

cidad de desarrollo intelectual y moralidad práctica. La implantación de la justicia es, en opinión de Ibn Sina, la base de todo bien humano. La combinación de filosofía y religión abarca la vida armoniosa tanto en este mundo como en el más allá.

Ibn Rushd (Averroes) (f. 1198) se enfrentó a la ingente tarea para un filósofo musulmán de defender la filosofía de los ataques, el más conocido de los cuales fue el del gran teólogo musulmán sunni Al-Ghazali (f. 1111). Éste, en una obra titulada *La incoherencia de los filósofos*, había intentado presentar a los filósofos como autocontradictorios, contrarios a las escrituras y en algunos casos defensores de creencias heréticas. La defensa de Ibn Rushd se basó en su afirmación de que el Corán alentaba el uso de la reflexión y la razón y que el estudio de la filosofía complementaba los enfoques tradicionalistas del Islam. Afirmó que la filosofía y el Islam tenían metas comunes, pero habían llegado a ellas de forma diferente. Hay así una básica identidad de intereses entre los musulmanes que adoptan marcos de indagación filosóficos y los que afirman perspectivas jurídicas.

En resumen, los diversos filósofos musulmanes, en su extensión y ocasional revisión de anteriores nociones clásicas vincularon la ética al conocimiento teórico, que había de adquirirse por medios racionales. Dado que los seres humanos son racionales, las virtudes y cualidades que éstos abrazan y practican se concebían como fomento del fin último de los individuos y de la comunidad. Este fin era el logro de la felicidad.

5. La ética en la tradición shi'a

Entre los Shi'a, que a diferencia del grupo Sunni tras la muerte del profeta Mahoma otorgaron autoridad legítima a su primo y yerno Ali, y posteriormente a sus descendientes designados, conocidos como imanes, se desarrolló la noción de racionalidad bajo el mandato rector del Imán. El Imán, al que se consideraba guiado por Dios, actuó al comienzo de la historia del grupo Shi'a tanto como custodio del Corán y de la doctrina del profeta como intérprete y guía para la elaboración y sistematización de la concepción coránica tanto del individuo como de la sociedad. Al igual que las primeras escuelas teológicas y filosóficas, el shi'ismo afirmaba el uso del discurso racional e intelectual y se comprometió a una síntesis y ulterior desarrollo de los elementos adecuados presentes en otras religiones y tradiciones intelectuales fuera del Islam.

Una muestra de una obra sobre ética de un escritor Shi'a es la conocida *Ética Nasiria*, de Nasir al-din Tusi (f. 1275). Desarrollando los enfoques filosóficos ya presentes entre los musulmanes y asociándolos a concepciones Shi'a relativas a la guía espiritual, Tusi llama la atención a la necesidad de

que los pronunciamientos éticos se basen en la superioridad del conocimiento y el predominio de la discriminación, es decir, de una persona «distinguida de las demás por el apoyo de Dios, a fin de que éste pueda lograr su perfección» (Tusi, 1964, pp. 191-2). Wilferd Madelung ha intentado mostrar que Tusi fundió en su obra ética elementos de las perspectivas filosóficas y morales neoplatónicas así como de las concepciones Shi'a Ismaili y Shi'a Duodécima.

Los Shi'a Duodécimos se denominan así por su creencia de que el duodécimo de la dinastía de los imanes que reconocían se había retirado del mundo, para reaparecer físicamente al final de los tiempos y restablecer la justicia. Mientras, durante su ausencia, la comunidad estaba guiada por estudiosos formados denominados *Mujtahids* que interpretaban el bien y el mal para los creyentes individuales en todos los asuntos de la vida personal y religiosa. Por ello, en la tradición Shi'a Duodécima, estos individuos denominados *mullahs* en el habla común, desempeñan un papel importante de modelos morales e, igual que en época reciente en el Irán, han asumido un papel fundamental en la vida política del Estado, intentando orientarlo en línea con su concepción de una comunidad musulmana.

Entre los grupos Ismaili que rinden pleitesía a un imán vivo, la presencia del imán se considera necesaria para contextualizar el Islam en tiempos y circunstancias cambiantes, y sus enseñanzas e interpretación siguen guiando a los seguidores tanto en su vida material como espiritual. Un ejemplo es el papel del actual imán de los Ismailis Nizari, el Aga Kan, que dirige una comunidad mundial. Entre los Shi'a, la continuidad con la tradición y valores musulmanes se vincula así a la autoridad espiritual continuada de que está investido el *Iman* o sus representantes.

6. Perspectivas sufi

El sufismo es la dimensión mística y esotérica del Islam, y subraya el culto de una vida personal interior a la búsqueda del amor y el conocimiento de Dios. Dado que una parte principal de la doctrina Sufi había de capacitar al musulmán a buscar un estrecho contacto con Dios, se pensó que los que iniciaban esta búsqueda debían abrigar un compromiso a una vida interior de devoción y acción moral que condujese al despertar espiritual. La observancia de la *Shari'a* había de complementarse con la adhesión a una senda de disciplina moral, que permitía al iniciado atravesar las diversas «etapas» espirituales, cada una de las cuales representaba un crecimiento espiritual interior, hasta llegar a comprender la relación esencial del amor y la unión entre el iniciado y Dios. Como el significado interior de la acción era un aspecto importante de la concepción Sufi de la conducta ética y mo-

ral, los Sufis subrayaban la vinculación entre una conciencia interior de la moralidad basada en la experiencia, y su expresión externa, a fin de que la verdadera acción moral abarcase y penetrase la totalidad de la vida.

En el ámbito institucional, los grupos Sufi organizados enseñaban la conformidad a los valores musulmanes tradicionales pero añadían el componente de disciplina y purificación interior. Como las prácticas que imbuían disciplina y conciencia moral variaban en las diversas culturas y tradiciones del Islam, muchas prácticas locales eran apropiadas. Entre éstas figuraba, por ejemplo, la aceptación de los usos y prácticas morales de la tradición local, como las de Indonesia y otros países, donde tuvieron lugar conversiones a gran escala. Las prácticas éticas Sufi proporcionaron así un puente para incorporar a la conducta moral musulmana los valores y prácticas éticas de tradiciones locales, lo que ilustra la universalidad de las perspectivas del sufismo musulmán acerca de la unidad de la dimensión interior de las diversas creencias. Al-Ghazali, el jurista y teólogo Sunni antes citado pasó a ser defensor del pensamiento Sufi, pero intentó sintetizar las perspectivas morales de la *Shari'a* con la noción de piedad interior desarrollada por los Sufis. Concibió las obligaciones decretadas por Dios como punto de partida para la formación de una personalidad moral, siempre que con el tiempo condujese a un sentido ético de motivación interior. Sin embargo, fue reacio a aceptar el énfasis de algunos Sufis en una base de la acción moral anclada en la experiencia y orientada subjetivamente.

7. La ética musulmana en el mundo actual

La práctica e influencia de la plural herencia ética del Islam ha proseguido en diferentes grados entre los musulmanes en el mundo contemporáneo. Los musulmanes, tanto si son una mayoría en el gran número de estados nacionales independientes que han surgido en este siglo como si constituyen una numerosa comunidad, están atravesando una importante etapa de transición. Hay una autoconciencia cada vez mayor de la identificación con su herencia anterior y un reconocimiento de la necesidad de adaptar esa herencia a las nuevas circunstancias y al contexto mundial de la sociedad. Al igual que el resto de los problemas, las cuestiones éticas no pueden reflejarse en respuestas unitarias y monolíticas. Deben tener en cuenta la diversidad y pluralismo que ha caracterizado a los musulmanes tanto del pasado como del presente.

La mayor parte de la atención del mundo musulmán a las cuestiones éticas se ha centrado en los criterios éticos que pueden regir en los ámbitos de la justicia económica y social y a las estrategias morales para hacer frente a la problemática de la pobreza y el desequilibrio. Tanto si estas respuestas

se denominan «modernistas» como «fundamentalistas», reflejan lecturas específicas de los símbolos y patrones musulmanes del pasado, y en su reformulación y reconsideración de normas y valores utilizan diferentes estrategias para incluir, excluir y codificar nociones específicas del Islam. Por lo que respecta a las inquietudes morales y éticas en sentido amplio, este discurso pretende establecer normas para la vida pública y privada, y por ello es a la vez de orden cultural, político, social y religioso.

Dado que la concepción moderna de la religión para la mayoría de las personas de Occidente supone una separación teórica entre la actividad religiosa y la concebida como secular, algunos aspectos del discurso musulmán actual, que no aceptan semejante separación, parecen extraños y a menudo regresivos. Cuando este discurso, expresado en lo que parece ser un lenguaje religioso tradicional, se ha asociado al cambio radical o la violencia, desafortunadamente ha profundizado los estereotipos acerca del fanatismo, la violencia y la diferencia moral y cultural del mundo musulmán. Como indican los acontecimientos y manifestaciones del último cuarto del siglo XX, ninguna respuesta de las numerosas sociedades musulmanas existentes en el mundo puede considerarse normativa para todos los musulmanes.

En la búsqueda de una concepción que guíe a los musulmanes en sus decisiones y opciones relativas a las cuestiones éticas presentes y futuras, el desafío más importante puede ser no simplemente formular una continuidad y diálogo con sus propias tradiciones éticas sino, como los musulmanes del pasado, permanecer abiertos a las posibilidades y desafíos de los nuevos descubrimientos éticos y morales.

Bibliografía

Al-Farabi: «The attainment of happiness»; trad. M. Mahdi en *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Nueva York: The Free Press, 1962). Trad. esp.: *Libro de la concordancia entre el divino Platón y Aristóteles,* Pensamiento 25 (1969).

Al-Ghazãli, Abu Hamid: *Tahafut Al Falasifah;* trad. S. A. Kamali, *The Incoherence of the Philosophers* (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963).

Hodgson, M. G. S.: *The Venture of Islam: Conscience and History in World Civilization,* 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

Houvannisian, R., ed.: *Ethics in Islam,* Ninth Levi Della Vida Conference (Malibu, Cal.: Undena Publications, 1985). Además de la introducción general de Fazlur Rahman, el libro incluye artículos de K. Faruki, G. Hourani, W. Madelung, G. Makdisi y F. Denny.

Madelung W.: «Nasir-al-Din Tusi's ethics»; en Houvannisian, 1985.

Makdisi, G.: «Ethics in Islamic traditionalist doctrine»; en Houvannisian, 1985.

Quran, The: *The Meaning of the Glorious Koran,* traducción con explicaciones de M. M. Pickthall (Nueva York: Mentor, 1964). Trad. esp.: *El Corán,* Barcelona, Plaza y Janés, 1980

Rahman, F.: *Mayor Themes in the Quran* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980).

Ibn Rushd (Averroes): *Averroes on Plato's «Republic»;* trad. Ralph Lerner (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974). Trad. esp.: Averroes, *Exposición de la «República» de Platón,* Madrid, Tecnos, 1987.

Schimmel, A.: *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1976).

Al-Shafi'i, Muhammad: *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala;* trad. M. Khadduri (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1961).

Ibn Sina: *Isharat wa al Tanbihat;* trad. S. C. Inati, *Remarks and Admonitions* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984).

Al-Tusi, Nasir al Din: *The Nasirean Ethics;* trad. G. Wickens (Londres: Allen and Unwin, 1964).

Otras lecturas

Arkoun, M.: *Islam, Morale et Politique* (París: Desclee de Brouwer, 1986).

Hourani, G.: *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Journal of Religious Ethics, II/2 (otoño, 1983), incluye artículos excelentes sobre ética islámica.

Khadduri, Majid: *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984).

Lapidus, I.: «Knowledge, virtue and action: the classical Muslim conception of *Adab* and the nature of religious fulfilment in Islam», *Moral Conduct and Authority,* ed. B. Metcalf (Berkeley: University of California Press, 1984).

Mottahedeh, R.: *The Mantle of the Prophet* (Nueva York: Pantheon Books, 1985).

Nanji, A.: «Medical ethics and the Islamic tradition», *Journal of Medicine and Philosophy,* 13 (1988), 257-75.

Nasr, S. H.: *Ideals and Realities of Islam* (Cambridge, Mass.: Beacon Press, 1972). Trad. esp.: *Vida y pensamiento en el Islam,* Barcelona, Herder, 1985.

Walzer, R., trad.: *Al-Farabi on the Perfect State* (Oxford: The Clarendon Press, 1985).

Tercera parte

BREVE HISTORIA DE LA ÉTICA FILOSÓFICA OCCIDENTAL

10
LA ÉTICA DE LA GRECIA ANTIGUA

Cristopher Rowe

1. Resumen histórico

La tradición de la ética filosófica occidental —en la acepción general de la búsqueda de una comprensión racional de los principios de la conducta humana— comenzó con los griegos de la antigüedad. Desde Sócrates (469-399 BCE) y sus inmediatos seguidores, Platón (c. 427-347) y Aristóteles (384-322) hay una clara línea de continuidad que, pasando por el pensamiento helenístico (es decir, en sentido amplio, postaristotélico), romano y medieval, llega hasta la actualidad.

Si bien es cierto que los problemas e intereses de los filósofos éticos modernos con frecuencia se separan de los de los antiguos griegos, sus discursos constituyen una reconocible continuación de los que tenían lugar en los siglos V y IV BCE. Esta vinculación no es puramente histórica. El estudio de los textos antiguos, al menos en el mundo anglosajón, constituye hoy día principalmente la labor de eruditos que son también filósofos, y que reconocen en ellos una relevancia y vitalidad inmediata que trasciende su época. Este proceso es bidireccional; por una parte, las ideas modernas dan una y otra vez una dimensión adicional a nuestra comprensión del pensamiento griego; por otra, las ideas del pensamiento griego conservan su capacidad de configurar directamente, o al menos agudizar, la reflexión contemporánea —especialmente en el ámbito de la ética (para dos ejemplos recientes, si bien de diferente género, véanse las obras *Ethics and the limits of philosophy* de Bernard Williams y *The fragility of goodness* de Martha Nussbaum).

La cuestión de dónde concluye la ética griega es una cuestión discutida. Por ejemplo, Lucrecio y Cicerón, los dos primeros escritores filosóficos

más importantes en latín, aspiran sobre todo a interpretar las fuentes griegas para un auditorio romano, y fue el pensamiento griego —principalmente el estoicismo en sus diversas formas— el pensamiento dominante de la vida intelectual de Roma desde el final de la República en adelante. Pero en el contexto actual la «ética griega» engloba el período que va desde Sócrates a Epicuro (341-271) inclusive y a los fundadores del estoicismo griego, Zenón de Citio (334-262), Cleantes (331-232) y Crisipo (c. 280-c. 206).

Crisipo fue especialmente prolífico y se dice que escribió más de setecientos «libros» (es decir, rollos de papiro); Epicuro escribió cerca de la tercera parte. Pero de toda esta producción queda muy poco: no poseemos ninguna de las obras de Crisipo, y sólo tres resúmenes y una recopilación de las «doctrinas básicas» de Epicuro. El poema de Lucrecio *Sobre la naturaleza de las cosas* nos ofrece una presentación bastante completa de los principios del epicureísmo, aunque con escasa referencia a las doctrinas éticas, y Cicerón ofrece lo que parecen descripciones muy competentes de las características básicas del sistema epicúreo, del estoicismo y también de la versión del escepticismo adoptada por la Academia de Platón en los siglos III y II. Por lo que hace referencia al resto, la evidencia relativa a la época helenística —que también incluye a otras escuelas menores como los cínicos— ha de recopilarse sobre todo a partir de escritos y referencias dispersas de escritores posteriores, muchos de los cuales son testigos característicamente hostiles.

Pero en los casos de Sócrates, Platón y Aristóteles, que sin duda alguna pueden considerarse los representantes más influyentes de la ética griega, estamos en mejor posición. De hecho, el propio Sócrates no escribió nada, pero podemos hacernos una buena idea de sus ideas y métodos característicos a partir —entre otras fuentes— de los diálogos iniciales de Platón como el *Eutrifón* o el *Laques*, cuya principal finalidad parece haber sido continuar la tradición socrática de filosofía oral en forma escrita. En obras posteriores como la *República* (obra de la cual el importante diálogo *Gorgias* puede considerarse una suerte de esbozo preliminar), Platón sigue desarrollando una serie de ideas que le separan cada vez más de Sócrates, aunque sin duda las habría considerado una extensión legítima del enfoque socrático: sobre todo lo que llegaría a conocerse como la «teoría de las formas», y una teoría del gobierno estrechamente vinculada a aquélla. Por su parte, Aristóteles no querrá saber nada de la teoría platónica de las formas, que parece haber rechazado poco después de incorporarse a la Academia, a los diecisiete años de edad. Pero con esa gran excepción, sus dos tratados de ética, la *Ética a Eudemo* y la *Ética a Nicómaco* (ambas escritas tras la fundación de su propia escuela, el Liceo o Peripatos) se basan directamente en esta herencia de la Academia, como también su tratado titulado *Política*. De

hecho, escritores posteriores como Cicerón no percibieron una diferencia esencial entre la filosofía platónica y la aristotélica, aunque esto fue sustancialmente desde la perspectiva de un contraste entre éstas y la de Epicuro. Cuestión más compleja es la de la relación de los filósofos helenísticos con Aristóteles, y con Sócrates y Platón, pero no hay duda de que en general escribieron con un buen conocimiento de sus antecesores.

2. Temas y cuestiones de la ética griega

La ética griega de todos los períodos gira sustancialmente en torno a dos términos, *eudaimonía* y *areté*; o bien, según su traducción tradicional, «felicidad» y «virtud». Estas son quizá las mejores traducciones posibles, pero —como veremos— en muchos contextos pueden resultar muy equívocas. Así pues, no estará de más comenzar por aclarar el significado verdadero de estos dos términos nucleares.

Veamos en primer lugar la *eudaimonía*. La versión habitual de este término al español, «felicidad», en la actualidad denota quizás ante todo una sensación subjetiva de satisfacción o placer (como en la expresión, «más feliz que un niño con zapatos nuevos»). Sin embargo, los griegos atribuían la *eudaimonía* a alguien haciendo referencia más bien a lo que normalmente sería la *fuente* de estos sentimientos, es decir, la posesión de lo que se considera deseable, algo más parecido a un juicio objetivo.

Así pues, alguien puede ser denominado *eudaimon* porque es rico, poderoso, tiene buenos hijos, etc.; si bien estas cosas pueden procurar satisfacción, la atribución de *eudaimonía* no la implica necesariamente (si así fuese, la máxima de Solón «no llames feliz a ningún hombre hasta que ha fallecido» sería literalmente absurda; también lo sería la idea de Platón de que un hombre bueno sería *eudaimon* incluso si estuviese empalado —aunque éste es un ejemplo menos seguro, pues en cualquier caso se trata de una paradoja intencionada). Por supuesto, el término «felicidad» también puede utilizarse en un sentido «objetivo» como éste, pero probablemente sólo por derivación del otro sentido: si «la felicidad es un café caliente» esto es así porque o bien el café o el calor le hacen a uno *sentirse* feliz.

La relación entre «virtud» y *areté* es algo más compleja. En primer lugar puede decirse que no sólo las personas sino también las cosas poseen su propia *areté* (¿«excelencia»?). Pero en segundo lugar, y más importante, la lista de las *aretai* (en plural) de un ser humano puede incluir cualidades que no son en absoluto «virtudes» —es decir, no son cualidades *morales*: así, por ejemplo, la lista de Aristóteles incluye el «ingenio», y la capacidad para filosofar con éxito, cualidades que parecen estar bastante alejadas del ámbito de la moralidad. Por otra parte, la mayor parte de lo que consideramos

virtudes —aunque no todas ellas— lo son, y en realidad lo que Sócrates y Platón entienden por *areté* parece limitarse considerablemente a éstas (su lista básica es esta: sabiduría, justicia, coraje y moderación, a las cuales se añade a menudo la «piedad», que se relaciona con la conducta correcta hacia los dioses). Desde nuestro punto de vista, la sabiduría puede resultar extraña, como condición a lo sumo de algunos tipos de conducta moralmente respetable. Pero en cualquier caso Sócrates parece adoptar una posición diferente, al afirmar que cada una de las demás virtudes es de alguna manera idéntica a la sabiduría o conocimiento.

La importancia de estas cuestiones relativas a la traducción resulta patente tan pronto como nos enfrentamos a la cuestión fundamental que preocupó a todos los filósofos morales griegos. El primero en formularla fue Sócrates (o al menos el Sócrates descrito por Platón): ¿cómo debe vivir un hombre para alcanzar la *eudaimonía*? Ahora bien, si la cuestión significaba simplemente «¿qué es una vida agradable?», carecería totalmente de interés, pues casi cualquier cosa puede encajar en esa descripción. Lo que quizás es más importante es que implicaría una posición fundamentalmente hedonista en Sócrates, lo que sin duda no es el caso: si en cualquier sentido murió por sus creencias, no le movió el placer de hacerlo. (El «*Protágoras*» de Platón indica una forma en que sus ideas *podrían* interpretarse en términos hedonistas, pero no debe considerarse aplicable al Sócrates histórico.) Entre las principales figuras, sólo Epicuro identifica la *eudaimonía* con el placer; para todos los demás en principio es una cuestión abierta la de si el placer o el gozo es incluso una parte de la vida *eudaimon*. Pero incluso para el propio Epicuro «*Eudaimonía* es placer» es algo que ha de razonarse, y no una mera tautología. Si es así, y si la «respuesta a Sócrates» de Epicuro es «placenteramente», esa cuestión no puede contener en sí misma una referencia esencial al placer. Más bien es una llamada a la reflexión sobre lo *realmente* deseable en la vida humana: ¿cómo debería vivir un hombre para que podamos decir razonablemente de él que ha vivido de manera consumada?

La respuesta del propio Sócrates, que se repite virtualmente en todos los autores de la tradición griega, da un lugar preferente a la *areté*. Si se considerase la *areté* equivalente a la «virtud», podía considerarse una sencilla afirmación de que la vida buena es, necesariamente, una vida *moral* buena. Casualmente ésta podría constituir más o menos el núcleo de la posición de Sócrates —y de Platón, en la medida en que podamos distinguir a ambos. Pero Aristóteles parece adoptar finalmente una concepción bastante diferente: para él la vida «de acuerdo con» la *areté* en sentido supremo resulta ser la vía del intelecto, en la cual lo «moral» y las restantes «virtudes» sólo desempeñan un papel en tanto en cuanto el intelecto humano —al contrario que su contrapartida, el intelecto de Dios— es un aspecto de una

entidad más compleja (el ser humano en su conjunto), que tiene necesidades y funciones más complejas. En este caso, claramente, *areté* significa algo bastante diferente de «virtud»; si lo traducimos de ese modo, la conclusión de Aristóteles parecerá realmente extraña —y no tenemos indicación clara de que piense estar aplicando el término de forma radicalmente nueva.

Podemos acercarnos más a una idea del verdadero sentido de la *areté* atendiendo al tipo de argumento que utilizan Platón y Aristóteles para vincularla con la *eudaimonía*. Se supone, en primer lugar, que los seres humanos —considerados bien como complejos de alma y cuerpo (Aristóteles) o como almas temporalmente unidas a cuerpos (Platón)— son como las demás cosas del mundo en razón de que tienen una «función» o actividad que es peculiar a ellos. El segundo supuesto es que la vida buena, *eudaimonía*, consistirá en el desempeño exitoso de esa función. Pero, en tercer lugar, nada puede desempeñar con éxito su función peculiar a menos que posea la *areté* relevante, es decir, a menos que sea *buena en su género* (así, por utilizar dos ejemplos platónicos, sólo serán *buenos* los caballos capaces de ganar carreras y los cuchillos de podar que puedan utilizarse con éxito para cortar los viñedos). Pero esto plantea entonces dos cuestiones: ¿cuál es la «función» de los seres humanos, y cuál es la *areté* con ella relacionada? Las respuestas de Platón son, respectivamente, «el gobierno y similares» (es decir, el gobierno por el alma de su unión con el cuerpo) y la «justicia»; las de Aristóteles son «una vida activa de aquello que posee razón» y «la mejor de las *aretai*».

Es cuestión disputada la de si Aristóteles se está ya refiriendo aquí a la *areté* del intelecto operando de forma aislada, o si quiere decir otra cosa: quizás la combinación de ésta con el tipo de *areté* que considera necesario para la vida práctica, y que constituye el núcleo principal de la *Ética* (sabiduría práctica, unida a las disposiciones relevantes del *ethos* o «carácter», justicia, coraje, ingenio y otras). Pero para nuestros actuales propósitos lo significativo es que tanto para Platón como para Aristóteles el contenido de la *areté* depende de una idea previa de lo que constituye ser un ser humano. En este sentido es muy diferente del concepto de «virtud», que ya señala un ámbito de investigación más o menos bien definido para el «filósofo moral» —la propia categoría de «moralidad». El filósofo moderno puede empezar preguntándose por la relación entre consideraciones morales y no morales, por la naturaleza del razonamiento moral o sobre cuestiones morales sustantivas. Semejante categoría apenas existe en el contexto griego clásico. El objeto de investigación no es la moralidad, sino la naturaleza de la vida buena para el hombre; y como pueden tenerse diferentes nociones acerca de la naturaleza humana, también pueden tenerse diferentes concepciones sobre lo que debe ser vivir una vida humana buena, y sobre el papel que en

esta vida representan —si acaso alguno— el tipo de cuestiones que probablemente consideraremos desde el principio centrales para los intereses de la ética filosófica.

En un sentido esto es quizás una exageración. La justicia, el coraje, la moderación, la «piedad», la liberalidad —todas estas virtudes forman parte del ideal cívico de Grecia de los siglos V y IV BCE; y a primera vista esto parece poco diferente de nuestra propia presunción general en favor de las «virtudes». Pero no deberíamos llevar muy lejos este argumento. Quizás, para nosotros, en las circunstancias de la vida de cada día el concepto de virtud probablemente es algo que se justifica a sí mismo, en el sentido de que si en una situación particular se conviene en que esto o aquello es lo correcto y virtuoso, eso ya constituye al menos una razón prima facie para elegirlo; y si las personas que están en posición de optar por ello dejan de hacerlo, nuestra reacción natural es decir o bien que no tienen muchos principios, o que no han meditado suficientemente la cuestión. En el *Gorgias* de Platón, Sócrates propone un análisis similar con respecto a la *areté*: al denominar «vergonzosas» las acciones injustas —sugiere— él y cualquier otra persona está diciendo implícitamente que hay una poderosa razón para evitarlas (pues de otro modo el término «vergonzoso» sería un ruido carente de significado). Pero lo que él quiere rebatir es la concepción de que comportarse de manera injusta o incorrecta es a menudo *mejor para el agente*, la tesis que parece defender con vigor su oponente. En realidad, Sócrates sólo consigue convencerle al final demostrando —si bien por medios algo tortuosos— que el propio término «vergonzoso» ha de entenderse en los mismos términos. Desde este punto de vista, las reglas de justicia no son más que una limitación a la libertad de obrar de uno, impuestas o bien por la sociedad, o como indica Trasímaco en la *República*, por cualquier gobierno que ostente el poder, a fin de ampliar sus intereses. Si ésta parece una posición extrema —y lo es—, refleja con exactitud una ambivalencia muy generalizada no sólo hacia la justicia sino hacia todas las «virtudes» cívicas. Por supuesto se admitía que uno tenía obligaciones para con su ciudad, y para con sus conciudadanos; pero también había otros grupos de obligaciones concurrentes respecto a otros grupos en el seno de la ciudad —los socios, amigos, o la familia de uno. Algo más crucial era el firme sentido que tenía el ciudadano varón de su propia valía, y de estar en un estado de permanente competencia con los demás. A falta de cualquier noción de imperativo moral, de un «debe» que de algún modo lleve consigo (por vago que sea su sentido) su propia marca de autoridad, siempre podía plantearse la cuestión de por qué hay que cumplir obligaciones cuya fuerza parecía estar en proporción inversa a su distancia del hogar (por supuesto en otras sociedades puede surgir la misma actitud); en la Inglaterra y los Estados Unidos de la actualidad, por ejemplo, políticos, periodistas y otros aliados de la derecha

conservadora parecen dispuestos a fomentarla. Pero lo más probable es que haya sido más acusada en una sociedad como la de la antigua Atenas, que nunca conoció un consenso moral liberal de ningún tipo.

Tampoco, cuando en el *Gorgias* Sócrates adopta el criterio del autointerés, está simplemente tomando la posición de su oponente, o arguyendo *ad hominem* . Aunque en su opinión —una vez más, si podemos creer en el testimonio de Platón— había dedicado toda su vida al servicio de los atenienses, intentando incitarles a la reflexión activa sobre la conducción de su vida, la idea de que el servicio a los demás pueda ser un fin en sí apenas parece aflorar en todos sus argumentos explícitos. Si, como creía, todos buscamos la *eudaimonía* esto quiere decir la nuestra propia y no la de otro. Por ello, también para él, el hecho de que determinados tipos de conducta parecían suponer la preferencia de los intereses de los demás al propio interés era el problema mismo, no la solución; y cualquier defensa con éxito de la justicia y similares tenía que mostrar de algún modo que éstas iban, después de todo, en interés del agente. En este sentido hemos de comprender las famosas paradojas socráticas, de que «*areté* es sabiduría», y «nadie peca deliberadamente». «Si piensas con suficiente profundidad —está diciendo— siempre constatarás que el hacer lo correcto es lo mejor para ti» —y si alguien hace lo contrario, es porque no lo ha meditado suficientemente. El bien que supuestamente se desprende de la acción correcta no es de orden material, aunque incluirá el uso correcto de bienes materiales; más bien consiste en vivir una vida consumada, para lo cual la acción correcta, basada en el uso de la razón, es el principal (¿o bien único?) componente («nadie peca deliberadamente» —o bien, como suele traducirse, «nadie comete voluntariamente el mal»): ésta es la famosa negativa de Sócrates de la existencia de *akrasia*, o «debilidad de la voluntad». El comentario característico de Aristóteles sobre esta tesis, en la *Ética a Nicómaco* VII, es que «difiere de forma manifiesta con respecto a los hechos observados», aunque a continuación pasa a conceder —también de forma característica— que en cierto sentido Sócrates tenía razón. Lo que Sócrates negaba era que uno pudiese obrar contra su conocimiento del bien y el mal. Aristóteles opina que así es, pero en el sentido de que aquello que el placer «arrastra» u oscurece en el hombre de voluntad débil no es el conocimiento en sentido habitual, es decir el conocimiento del principio general relevante, cuanto que su conocimiento del hecho particular de que *la situación actual* se engloba bajo aquél.

La mayoría de los sucesores de Sócrates adopta una estrategia general parecida a ésta, aunque sólo los estoicos sienten la tentación de vincular la vida buena de forma unilateral a los procesos racionales. Para Platón y Aristóteles, el uso de la razón es una condición necesaria, no suficiente, para vivir la vida de la *areté* práctica. De hecho señalan que no todos los ac-

tos permiten la reflexión. Supongamos que veo a una señora mayor (no a mi abuela, o a la tía Lucía) a punto de ser arrollada por un camión de diez toneladas: si me detengo a razonar la situación, el camión se habría adelantado a la decisión que Sócrates probablemente hubiese considerado correcta. Lo que se necesita obviamente, y que ofrecen Platón y Aristóteles, es un énfasis paralelo en el aspecto de la disposición a obrar. Si hago lo correcto, y me arriesgo a hacer algo para salvar a la anciana, esto se debe en parte a que he adquirido la disposición a obrar de ese modo, o porque he llegado a ser ese tipo de persona (es decir, una persona con coraje) a pesar de lo cual cuando tenga tiempo a pararme a pensar, la razón confirmará la bondad de mi acción. Quizás Sócrates hubiese estado de acuerdo con esto como una modificación importante de su posición. O bien podría haber ofrecido un modelo de razonamiento diferente que hubiese incluido de algún modo las decisiones instantáneas, como parecen haber hecho los estoicos: si existió alguna vez, el sabio estoico evidentemente *hubiese sabido* qué era correcto hacer en cualquier circunstancia, y actuado en consecuencia. En cualquier caso, todos los que siguieron a Sócrates —incluso, a su modo, el hedonista Epicuro— estuvieron dispuestos a aceptar dos ideas básicas de él. En primer lugar, aceptaron que esa justificación debe ir en última instancia en el interés individual de la persona. También hay un acuerdo generalizado en que las *aretai* socráticas son indispensables para la vida buena. Excepto cuando, sorprendentemente, se dedica a elogiar la vida puramente intelectual, ésta parece ser la posición de Aristóteles; asimismo, los hedonistas como Epicuro insisten en que estas «virtudes» cardinales tienen un lugar, en tanto en cuanto aumenten la suma de placer. Si el placer es la única meta racional de la vida, y se define tan ampliamente —como hizo Epicuro— como la ausencia de dolor, el hacer lo justo será la forma más eficiente de evitar daños dolorosos para uno mismo, una actitud moderada hacia los placeres (en sentido ordinario) nos ahorrará tanto la frustración del deseo insatisfecho como las consecuencias de los excesos, y el coraje resultante de razonar sobre las cosas que tememos eliminará la forma más potente de angustia mental.

En sí, el énfasis en el autointerés puede parecer una especie de egoísmo, y en realidad en Epicuro esa sería exactamente la forma correcta de describirlo. Pero la interpretación del «autointerés» de otros filósofos, que considera incluso necesariamente buenas para quienes las poseen las cualidades de consideración a los demás como la justicia, le dan un contenido diferente (a pesar de la tesis paradójica de Aristóteles de que alguien que actúa por los demás, como el hombre que muere por sus amigos o por su país, es *philautos*, alguien que se ama a sí mismo, en tanto en cuanto «reclama una mayor parte de lo bueno para sí mismo»). Éste fue de hecho el único medio existente para defender estas cualidades en una sociedad que —a pesar de

los pronunciamientos sublimes de figuras públicas como Pericles en el Discurso Fúnebre que le atribuye Tucídides— seguían otorgando un gran valor al estatus y al logro individuales. El auge de la ética griega puede considerarse en gran medida una reflexión de la superposición de un ethos sustancialmente individualista con las exigencias de conducta de cooperación que implican las instituciones políticas de la ciudad-estado. Lo que los filósofos intentan demostrar es que, a la postre, no existe conflicto entre ambos. También la fe en la razón tenía raíces profundas en la cultura griega de los siglos V y IV, tanto en cuanto expresión del hábito de argumentar y discutir, consustancial a una forma de sociedad política que presuponía un considerable grado de participación individual, como en calidad de reacción contra formas de persuasión menos razonables que los teóricos de la retórica de la época ya habían convertido en un gran arte. Sólo los hedonistas defendieron la separación de la esfera política, considerada excesivamente peligrosa; todos los demás conciben al hombre, por utilizar la famosa expresión de Aristóteles, como un «animal político», o más bien como un ser destinado por naturaleza a participar, de forma racional, en la vida de la comunidad. Esto no está quizás más claro en ningún otro lugar que en el estoicismo, que considera la realización de nuestras relaciones con otros miembros de la especie como parte de nuestra maduración como seres racionales.

Pero si nos importan las acciones buenas o correctas, ¿cómo llegamos a conocer qué acciones son buenas y correctas? Esta cuestión, que coincide con la interrogación moderna acerca de las fuentes del conocimiento moral, llegó a ser inevitablemente una de las principales preocupaciones de los filósofos griegos, sin duda porque tendieron a subrayar lo difícil que era. Sólo para los hedonistas resultaba fácil: la «acción correcta» era simplemente la que generalmente se consideraba correcta, y como sólo se justificaba por su contribución al placer, en principio las zonas intermedias podían entenderse por referencia a ese criterio, reconocible para cualquiera. En cambio Sócrates parece afirmar que ni él puede dar una explicación adecuada de eso que valora tanto, la *areté*, ni ser capaz de encontrar a nadie que pueda hacerlo. Al mismo tiempo, Platón lo describe como una persona que se comporta como si cualquiera pudiese *descubrir* su contenido, pues el Sócrates de los primeros diálogos —que, como he dicho, parece aproximarse más al Sócrates histórico— está dispuesto a debatir la cuestión con cualquiera.

Por otra parte, en los diálogos posteriores, en que las ideas auténticas socráticas empiezan a disolverse y pasar a un segundo plano, Platón empieza a considerar accesible este conocimiento, aunque en principio sólo para unos pocos. Su teoría general del conocimiento (la «teoría de las formas») tiene mucho en común con la teoría de las ideas innatas. Lo que se

conoce, al nivel supremo y más general, es una colección de objetos, de la que todos tuvimos conocimiento directo antes de nacer (las «formas» o «ideas»). Por ello, todos nosotros podemos tener alguna noción de verdades generales; pero sólo aquellas personas cuyas capacidades racionales están especialmente desarrolladas —es decir, los filósofos— pueden reactivar plenamente su recuerdo. La consecuencia es que la propia *areté* sólo está totalmente accesible a éstos, por cuanto supone el ejercicio de la razón y la elección deliberada (no se puede elegir lo que no se conoce), y la mayoría, si quiere ser capaz de imitar la armonía descubierta por las personas intelectualmente más dotadas, debe ser despojada de su autonomía. Ésta es en cualquier caso la concepción que Platón propone en la *República*. En los diálogos posteriores desaparece sustancialmente la idea de la posibilidad de descubrir las verdades éticas por introspección racional, siendo sustituida por un mayor énfasis en la necesidad de consenso entre los ciudadanos acerca de los valores públicos y privados. Pero a lo largo de todas sus etapas, el proyecto platónico siempre tiene más que ver con la fundamentación de estos valores que con su examen en sí, y con la comprensión de sus implicaciones para la vida cotidiana. Platón dice mucho sobre el *tipo* de persona que deberíamos ser, y sobre el porqué (a grandes rasgos, porque ser así está en armonía con nuestra naturaleza como seres humanos y con la naturaleza en su conjunto) pero relativamente poco que nos pueda ayudar a resolver los problemas particulares a los que tiene que enfrentarse realmente en la vida la persona individual.

El propio Platón da algún signo de percibir esta laguna en su exposición, pero no encuentra la forma de colmarla. El hecho es que ninguna referencia a la verdad eterna, o la estructura del universo, puede decirme cómo actuar *ahora*. En realidad, los estoicos le siguen por semejante callejón sin salida al invertir todo su esfuerzo en el ideal imposible del sabio, cuya actitud y acciones infaliblemente responderán de algún modo a su papel predeterminado en el drama cósmico. A primera vista Aristóteles parece ofrecernos algo más prometedor. Empieza rechazando cabalmente la teoría del conocimiento de la *República* y en su lugar levanta una teoría que sitúa la fuente de las nociones éticas en la propia experiencia de la vida. Conocer cómo actuar, la posesión de la sabiduría práctica, significa tener «vista» para encontrar soluciones; y ésta sólo puede desarrollarse mediante una combinación de preparación de los hábitos correctos y un conocimiento directo de las situaciones prácticas. Ésta es en sí una propuesta atractiva, que concuerda al menos con nuestras intuiciones más optimistas sobre el ser humano: que nuestra sensibilidad y nuestra capacidad de tomar decisiones adecuadas por nuestra cuenta, aumentan gradualmente mediante un proceso de ensayo y error. El problema está en que Aristóteles se detiene aquí. Al igual que Platón describe *tipos* de conducta correcta —como

por ejemplo en su famosa «doctrina del término medio», que sitúa cada una de las «virtudes» entre los correspondientes «vicios» del exceso y el defecto. El coraje será cuestión de encontrar el equilibrio correcto entre el miedo y la confianza; la moderación está entre la gratificación excesiva y la total insensibilidad al placer; el ingenio entre la grosería y la falta de humor, y así sucesivamente. También subraya, mucho más de lo que lo hizo Platón, lo difícil que es aplicar estas descripciones a los casos concretos, y en general lo imprecisa que es la ciencia de la ética. Pero probablemente nosotros diríamos que éste es precisamente el punto en el que resulta interesante —y útil— la filosofía moral. El mundo está plagado de problemas —sobre las formas de la guerra, sobre la propia guerra, sobre la vida y la muerte, la sexualidad, la raza y la religión— sobre los cuales apenas podemos considerar adecuado el mero aseguramiento de Aristóteles: «la madurez traerá la respuesta».

Una dificultad ulterior de la posición de Aristóteles es que vincula sus conclusiones a patrones de conducta preexistentes. El hombre aristotélico es un ser de la Grecia del siglo IV, en muchos sentidos incapaz de ser transportado a cualquier otro entorno cultural. Sócrates y Platón están menos sujetos a esta crítica, en tanto parecen proponerse *reformar* en parte las actitudes vigentes. Así, si Sócrates está insatisfecho con las respuestas que obtiene a sus preguntas sobre la justicia, o la piedad, ello se debe no sólo a que sus conciudadanos sean incapaces de expresar sus ideas, sino también a que con frecuencia dicen cosas con las que está sustancialmente en desacuerdo. Así, la idea de la piedad del Eutrifón se basa en una concepción inaceptable de la naturaleza de los dioses; y la explicación del hombre de la calle que Polemarco da de la justicia en la *República* —justicia es hacer el bien a nuestros amigos y dañar a nuestros enemigos— encuentra la objeción razonable de que el dañar a cualquiera *per se* parece más bien algo injusto.

En este sentido Sócrates y Platón —pues después de todo es Platón quien reconstruye o inventa los argumentos de Sócrates en su lugar— parecen personas cabalmente radicales. Pero esto es en parte ilusorio. Los argumentos de Sócrates no van dirigidos a señalar el error en la orientación de los demás, sino a revelar la falta de claridad en sus ideas, y la forma en que tan a menudo llegan a creer en cosas que en realidad son contradictorias. De hecho, todo su método presupone que alguien puede descubrir la verdad por ellos: lo que desea conocer es algo que es común a todos, si pudieran expresarlo adecuadamente. En cierto sentido esta idea prefigura la doctrina platónica del aprendizaje como recuerdo, que de forma similar implica que la verdad ética es algo común a todos (aun cuando no sea normalmente accesible). Por supuesto también implica que esta verdad —como habrían convenido Sócrates y Aristóteles— es *objetiva*, y no meramente determinada por la cultura (en este libro hay otros ensayos que

abordan esta cuestión: véanse en especial el artículo 35 «El realismo»; el artículo 38, «El subjetivismo», y el artículo 39, «El relativismo»). Sin embargo, el hecho es que todo lo que cualquiera de los tres filósofos cree que se «descubre», tanto mediante la interrogación, la introspección o la experiencia, tiene mucho que ver con la resolución de la tensión entre los valores cívicos e individualistas que antes identifiqué como rasgo básico de la sociedad griega de la época.

Si pudieran volver de entre los muertos, Sócrates y compañía alegarían como atenuante que es probable que estas tensiones se den en cierto grado en cualquier sociedad; por añadidura podrían intentar entonces devolver la acusación de relativismo cultural contra sus colegas modernos, por su obsesión con esa desconcertante categoría especial de consideraciones denominadas «morales». Pero ninguna de ambas iniciativas sería eficaz. La acusación contra ellos no es que no tengan nada que decir relevante para cualquier otra sociedad (lejos de ello), sino más bien que están tan impresionados por la necesidad de defender la base de la vida civilizada que no llegan a considerar lo civilizada que es realmente la vida. Por ejemplo, Platón da por supuesta la institución de la esclavitud, mientras que Aristóteles la justifica con una petición de principio. Ninguno de los dos se manifiesta contra la posición subordinada de la mujer en la sociedad griega (excepto, en el caso de Platón, por razones pragmáticas: *algunas* mujeres son claramente sobresalientes, por lo que sería un derroche no utilizar su talento). El «hombre» de la interrogación de Sócrates —«¿cómo debe vivir un hombre?»— se considera automáticamente referido de manera exclusiva al varón (adulto, libre) de la especie y, extrañamente, la cuestión paralela sobre la mujer se supone respondida de forma suficiente por su papel actual en una sociedad dominada por el varón (o quizás esto no sea tan extraño: después de todo la cuestión se plantea en relación a los hombres principalmente porque la sociedad parece ofrecerles la posibilidad de vivir de más de una manera). Una vez más, ambos suscriben típicamente un nacionalismo estrecho, y la normal suposición de la inferioridad de las razas no griegas, etc. Por supuesto, en la sociedad moderna hay algunos elementos con los cuales estas ideas sintonizan considerablemente, y que están prestos a citar a Platón y a Aristóteles como autoridad. Pero el hecho de que unas personas, por grandes que fuesen, llegasen a expresar prejuicios no razonados similares a los propios apenas es una justificación útil para seguir repitiéndolos. Lo que en ocasiones se olvida cómodamente es que un principio rector de la propia filosofía griega es que una posición sólo es tan buena como los argumentos que la avalan. Es éste el que constituye su verdadero y duradero legado para el mundo moderno. El Sócrates de Platón reiteradamente nos previene contra la aceptación de cualquier criterio de autoridad; y al hacerlo no sólo nos da derecho sino que nos anima a aplicar el mismo criterio hacia él o hacia cualquier otro. Podemos constatar y lamentar

el hecho de que él y sus sucesores en algún sentido estuvieron presos de su cultura. Pero al mismo tiempo proporcionaron el único medio por el cual es posible librarnos de los supuestos que nos impone la sociedad o ideologías temporalmente de moda. O, por expresarlo de forma más generosa, podemos deplorar el hecho de que derrochasen tanta energía analizando los fundamentos de la cuestión que se quedaron sin fuerzas para examinar las cuestiones sustantivas que la constituyen —algo así como si un matemático estuviese tan obsesionado por el problema de la naturaleza de la verdad matemática que se olvidase hacer matemáticas. Pero esto es hablar capciosamente. En el contexto en que escribieron los filósofos griegos de la antigüedad, lo que realmente importaban eran las cuestiones fundamentales —sobre el tipo de vida que uno debía vivir (si podemos aquí escribir anacrónicamente de forma neutra en relación al sexo) y sobre los criterios a utilizar para responder a preguntas de esa índole— que era lo que realmente importaba. En cualquier caso, será un mal matemático aquél que se desinterese por el estatus de las cosas con las que juega juegos complejos.

Un epílogo: dije que Sócrates y casi todos sus sucesores «otorgaron un lugar de privilegio a la *areté*» en la vida buena. Esta expresión pretendía ser lo suficientemente vaga para incluir posiciones muy diversas: que la *areté* basta por sí para la *eudaimonía*, que está completa sin añadir nada a este elemento; que es suficiente, pero que otras cosas —buena fortuna, bienes materiales— pueden mejorar el grado de la *eudaimonía* de uno, y que si bien la *areté* es el elemento más importante de la *eudaimonía*, también son necesarias otras cosas. La primera posición es la de los estoicos, la última la de Platón y Aristóteles (para el Platón maduro, la vida buena incluirá la satisfacción moderada de nuestros impulsos irracionales, mientras que para Aristóteles los bienes materiales son el medio necesario de la actividad excelente, tanto práctica como intelectual —y ¿quién, se pregunta retóricamente— atribuiría la *eudaimonía* a alguien que tuviese las desgracias de un Príamo?). Sin embargo, las tres posiciones pueden atribuirse y se han atribuido plausiblemente a Sócrates. Este ejemplo servirá de indicación general de la dosis de desacuerdo que a menudo existe entre diferentes intérpretes de la ética griega; y mi breve exposición debe leerse teniendo esto presente, aunque deliberadamente no he adoptado posiciones extremadamente radicales.

Bibliografía

Fuentes primarias

Aristóteles: *Eudemian Ethics;* trad. Ross (revisado por Urmson); y *Nicomachean Ethics;* trad. Solomon, en Barnes, J., ed., *The Complete Works of Aristotle: The*

Revised Oxford Translation, vol. II (Bollingen Series LXXI. 2) (Princeton, n: Princeton University Press, 1984). Trad. esp.: *Ética nicomaquea. Ética eudemia,* Madrid, Gredos, 1985.

Long, A. A. y Sedley, D. N., eds., *The Hellenistic Philosophers,* Vol. I: *Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Lucrecio: *On the Nature of Things;* trad. Lakham (como *The Nature of the Universe*) (Harmondsworth: Penguin Books, 1951). Trad. esp.: *De la naturaleza de las cosas,* Madrid, Cátedra, 1983.

Platón: *Euthyphro;* trad. Tredennick, en *Last Days of Socrates* (Harmondsworth: Penguin Books, 1969). Trad. esp.: *Eutifrón, Laques,* Madrid, Gredos, 1981.

—: *Laches;* trad. Lane, en *Plato: Early: Socratic Dialogues* (Harmondsworth: Penguin Books, 1987).

—: *Gorgias*; trad. Irwin, en la serie *Clarendon Plato* (Oxford: Oxford University press, 1979). Incluye un comentario. Trad. esp.: *Gorgias,* Madrid, Gredos, 1983.

—: *Republic;* trad. Grube (Indianapolis: Hackett, 1974, y Londres: Pan Books, 1981). Trad. esp.: *República,* Madrid, Gredos, 1986.

Otras referencias

Nussbaum, M. C.: *The Fragility of Goodness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

Williams, B.: *Ethics and the Limits of Philosophy* (Londres: Fontana/Collins, 1985).

Otras lecturas

Comentarios

Annas, J.: *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

Cross, R. C. y Woozley, A. D.: *Plato's Republic: A Philosophical Commentary* (Londres: Macmillan; Nueva York: St. Martin's Press, 1964).

Geach, P. T.: «*Plato's Euthyphro.* An analysis and commentary», *Monist,* 51 (1966).

Hardie, W. F. D. R.: *Aristotle's Ethical Theory,* 2.ª ed. (Oxford: Oxford University Press, 1980).

Stokes, M. C.: *Plato's Socratic Conversations: Drama and Dialectic in Three Dialogues* (incluye el *Laches)* (Londres: Athlone Press, 1986).

Urmson, J. O.: *Aristotle's Ethics* (Oxford: Blackwell, 1988).

Woods, M.: *Aristotle's Eudemian Ethics Books I, II, and VIII* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

Otras lecturas secundarias

Barnes, J.: *Aristotle,* en la serie *Past Masters* (Oxford: Oxford University Press, 1981). Trad. esp.: *Aristóteles,* Madrid, Cátedra, 1987.

Barnes, J., Schofield, M. y Sorabji, R., eds., *Articles on Aristotle,* vol. II: *Ethics and Politics* (Londres: Duckworth, 1977).

Dover, K. J.: *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford: Blackwell, 1974).
Gulley, N.: *The Philosophy of Socrates* (Londres: Macmillan; Nueva York: St. Martin's Press, 1968).
Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Phylosophy,* vols. III-VI (Cambridge: Cambridge University Press, 1969-81). Trad. esp.: *Historia de la filosofía griega,* Madrid, Gredos, 1988.
Irwin, T.: *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues* (Oxford: Oxford University Press, 1977).
Long, A. A.: *Hellenistic Philosophy,* 2.ª ed. (Londres: Berkeley; Los Ángeles: Duckworth, 1986). Trad. esp.: *La filosofía helenística,* Madrid, Alianza Editorial, 1987.
Rist, J. M.: *Epicurus: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).
Rowe, C. J.: *Plato,* en la serie *Philosophers in Context* (Brighton: The Harvester Press; Nueva York: St. Martin's Press, 1984).
Sandbach, F. H.: *The Stoics* (Londres: Chatto and Windus, 1975).
Vlastos, G., ed.: *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays* (Nueva York: Anchor Books, 1971).
—, ed.: *Plato: A Collection of Critical Essays,* vol. II (Nueva York: Anchor Books, 1971).

11
LA ÉTICA MEDIEVAL Y RENACENTISTA

John Haldane

> La voluntad humana está sometida a tres órdenes. En primer lugar al orden de su propia razón, en segundo lugar a las órdenes del gobierno humano, sea espiritual o temporal, y en tercer lugar está sometida al orden universal del gobierno de Dios.
> Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, IIae, q8, a1.

1. Introducción

El período histórico central que cubre este ensayo va desde el siglo XI al siglo XVI —un período de medio milenio de considerable actividad filosófica, sólo comparable en variedad y vigor a los períodos moderno y contemporáneo. Sin embargo, y de forma sorprendente, entre el final del Renacimiento y la mitad del siglo XX, se olvidó considerablemente la filosofía de aquellos quinientos años. En realidad, sólo en los últimos veinte años más o menos los filósofos del mundo anglosajón han empezado a apreciar la calidad intrínseca del pensamiento medieval y renacentista, y su relevancia para el esfuerzo sostenido por comprender las cuestiones nucleares de la filosofía.

Parte de la dificultad para evaluar la filosofía de la Edad Media, y en menor medida la del Renacimiento, se debe a que está formulada en un vocabulario teórico poco común. Esto está relacionado con la naturaleza de la *escolástica* —la tradición filosófica dominante— de carácter extraordinariamente técnico. Un problema adicional para comprender y evaluar la argumentación y conclusiones de los autores de estos períodos se desprende de los muy diferentes supuestos que estamos dispuestos a adoptar sobre la naturaleza del universo y la situación de la humanidad en ellos.

Así pues, para comprender las pautas de pensamiento ético que surgieron a lo largo de los períodos medieval y renacentista es preciso comenzar por la presentación del contexto histórico y filosófico en el que surge la escolástica hacia finales del siglo XI. Después de esto voy a examinar algunas de las ideas y debates del período de cien años comprendido aproximadamente entre mediados de los siglos XIII y XIV. Este fue sin duda el punto

culminante del pensamiento medieval, un período en el que se sembraron las semillas intelectuales y brotaron, crecieron y florecieron grandes jardines filosóficos. Los autores de las grandes obras de esta época eran miembros de dos órdenes religiosas —los *dominicos* y los *franciscanos*— cuya actividad determinó gran parte del carácter de una época fértil de la historia de la cultura occidental.

Sin embargo, a continuación de este período se registró una etapa de relativa infertilidad. Es significativo constatar que durante el siglo XIV no nació un sólo filósofo importante desde el punto de vista histórico (el mejor candidato para este título, a saber, John Wiclif (1320-84), fue más bien un teólogo y hombre de iglesia que un filósofo). Pero al finalizar este período se inició una nueva cosecha que a su debido tiempo produjo varias especies de ideas nuevas y transformaciones de las antiguas. La exposición de este período nos llevará al examen de los principales elementos de la ética renacentista, que puede dividirse en dos tradiciones: primero la de la escolástica tardía, que elabora y sintetiza los productos de los genios del siglo XIII, y segundo la de los humanistas que miraron hacia atrás a la antigüedad clásica y hacia adelante a un futuro político secularizado.

2. De los Padres de la Iglesia a la escolástica

Los primeros orígenes postclásicos de la filosofía medieval están en el período patrístico del cristianismo, en los escritos de los Padres de la Iglesia. Estas obras fueron redactadas entre los siglos II y V por maestros religiosos pertenecientes a las Iglesias de Oriente y Occidente. El objetivo de estos teólogos era interpretar las escrituras y tradiciones judeo-cristianas, con la ayuda de ideas derivadas de la filosofía griega y romana. Aunque los Padres no fuesen en sí pensadores especulativos, introdujeron en su ética teísta nociones de considerable importancia que reaparecen una y otra vez en la filosofía medieval y renacentista. La primera de éstas, que aparece en los escritos de Clemente de Alejandría (150-215) y en autores posteriores, es la idea de que, mediante el ejercicio de la razón natural, algunos de los filósofos de la antigüedad habían llegado a conclusiones relativas al tipo de vida idóneo para los seres humanos que coincidían con partes de la doctrina moral cristiana. Esta concurrencia había de convertirse más adelante en un tema para la defensa de la filosofía y del estudio de los escritores paganos, a los cuales la escolástica acusaba de que sus indagaciones ponían en peligro la fe. El descubrimiento particular de la filosofía griega que interesaba a los Padres era el del razonamiento práctico (*ratio práctica*) o «recta razón» (en latín *recta ratio*, en griego *orthos logos*). Tanto Platón como Aristóteles habían afirmado que existe una facultad de juicio racional apli-

cada a elegir la forma correcta de actuar. La excelencia en el ejercicio de esta facultad constituye la virtud intelectual de la sabiduría práctica —*phronesis* (en latín *prudentia*)— y la conducta de acuerdo con sus determinaciones es la virtud moral.

En general existió poco interés por los argumentos filosóficos en defensa de estas ideas. Los puntos de interés eran más bien que algunas de las conclusiones sobre la forma de vivir competían con la doctrina religiosa derivada de la revelación, y esto suponía que podía disponerse de un modelo alternativo de conocimiento moral. Además de saber cómo actuar por haber recibido instrucción pública, un individuo podía encontrar, con su pensamiento, su propio camino hacia la rectitud moral. Esta posibilidad eliminaba la dificultad de la idea de revelación pública, a saber, que las personas que no la hubiesen recibido directamente, o a las que no se les hubiese comunicado, aun sin culpa alguna, estaban desprovistas de medios de salvación. Pues si los paganos podían razonar su camino a la virtud, quizás todos los hombres tuviesen el mismo recurso innato para llevar una vida buena. Éste llegó a ser realmente un modelo de *gracia salvadora universal*; es decir, de la idea de que cada hombre ha recibido los medios suficientes para salvarse —aunque, por supuesto, puede optar por no seguir la senda que esta gracia indica.

Sin embargo, repárese en que la idea de una facultad de conocimiento moral innata es susceptible, al menos, de dos interpretaciones. De acuerdo con la primera, los hombres están dotados de una capacidad de pensamiento racional y, a partir de determinadas premisas, cuyo conocimiento no depende de la revelación, pueden llegar a conclusiones acerca de la conducta correcta. De acuerdo con la segunda interpretación, el don en cuestión es una facultad de sentido moral por la cual los hombres pueden intuir sencillamente la conducta correcta o incorrecta. Tomando prestado el vocabulario de teorías posteriores, puede ser útil denominar a estas concepciones «racionalista» e «intuicionista», respectivamente.

Tras la introducción del término por San Jerónimo (347-420), los escritores de la Edad Media temprana y tardía denominaron *synderesis* esta facultad innata de distinguir el bien del mal. El propio Jerónimo la define como «la chispa de la conciencia... por la que discernimos que hemos pecado», pero posteriormente llegó a ser habitual reservar el término «conciencia» (*conscientia*) para designar la capacidad de distinguir el bien del mal al nivel de las acciones particulares. En el siglo XIII, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino (1224-74) afirma que el primer principio del pensamiento sobre la conducta es que hay que hacer y perseguir el bien y evitar el mal. Esta regla de la *synderesis* es (afirma) un principio de suyo evidente, de forma que cualquiera que lo comprenda debe admitir su verdad. Sin embargo, lo que interesa no es la bondad o maldad de esta o aquella acción

concreta, sino más bien la polaridad del eje en que se dispone la conducta y el atractivo intrínseco de un polo y el rechazo del otro. No obstante, aun concediendo la verdad del principio, no bastará su conocimiento para guiar a uno en la vida sin una capacidad más específica de distinguir los cursos de acción buenos y malos, y es ésta la capacidad que sigue la tradición de Santo Tomás en la identificación con la *conscientia*. Además, dada su formulación tan racionalista del conocimiento moral (que examino más adelante) no debería sorprender que éste considere la conciencia equivalente a la razón práctica o «recta» (*recta ratio*). Sin embargo, en el período preescolástico, la tendencia fue adoptar una concepción intuicionista del pensamiento moral. Según ésta, cuyas versiones pueden encontrarse en los escritos de San Jerónimo y de San Agustín (354-430) la conciencia es una facultad innata que revela la ley moral de Dios inscrita en el alma de los hombres. Parte de esta idea pervive hoy en las formulaciones cristianas contemporáneas que (adaptando la analogía de sentido) hablan de la conciencia como si fuese el «oído interior» mediante el cual uno puede atender a la palabra de Dios.

En la teología moral agustiniana esta idea de la conciencia está vinculada a una línea de pensamiento que constituye la segunda aportación de importancia de la tradición antigua a la filosofía moral medieval posterior. Se trata de la idea de purificación moral que determina una «huida del alma» lejos del mundo. Los orígenes más remotos de esta noción están en la *República* de Platón y en tradiciones místicas igualmente antiguas. Se presenta en los escritos de Plotino (204-69) pero fue introducida en el pensamiento patrístico por su condiscípulo cristiano Orígenes (185-255). En realidad fue una doctrina muy generalizada, defendida de una u otra forma por San Gregorio de Nisa (335-95), Dionisio pseudo-Areopagita (siglo V) y Juan Escoto Eriúgena (810-77), siendo reformulada de nuevo con cierto entusiasmo en el período renacentista por Mirandola (1463-94) y otros neoplatónicos. Según San Agustín, Dios dota a cada hombre de una conciencia con la cual puede conocer la ley moral. Sin embargo, este conocimiento no basta para la virtud, que exige además dirigir la voluntad hacia el bien. Para conseguir esta orientación benevolente, Dios ilumina el alma mediante una revelación de su propia bondad, y esto produce la virtud al cargarse el alma de amor por la perfección de Dios y esforzarse por su unión con él. Esta psicología de la gracia la expresa San Agustín de forma menos prosaica en la tesis de que el amor atrae a un alma hacia Dios igual que el peso atrae un cuerpo hacia la tierra; pero, por supuesto, dado que Dios está (encima) de todas las cosas, la dirección de la atracción es hacia arriba y por lo tanto el movimiento de la gracia se convierte en una huida del alma lejos del mundo.

Otra cuestión que plantea esta teoría del conocimiento moral se refiere a la naturaleza de aquello que revela la conciencia. Anteriormente dijimos

que la conciencia revela la ley moral, pero esta noción es susceptible al menos de dos interpretaciones, ambas de las cuales influyeron en el pensamiento medieval y renacentista. El término «ley» traduce la palabra latina *ius*, que puede entenderse como orden, decreto, regularidad sistemática o disposición ordenada. De aquí que la afirmación de que la conciencia es una forma de conocimiento de la ley moral puede interpretarse como que es un medio de discernir situaciones y propiedades que constituyen hechos y valores morales, igual que la ciencia es un método para descubrir aquellos hechos que constituyen, por ejemplo, las leyes físicas. Pero también puede interpretarse esta afirmación en el sentido de que la conciencia es una forma de llegar a conocer lo que ordena Dios, algo parecido a consultar un manual a fin de descubrir el contenido de las leyes de un país.

Los autores de la antigüedad clásica, del período patrístico y de la Edad Media temprana y tardía, utilizan a menudo la expresión «derecho natural» (*ius naturale*) para referirse a cualesquiera principios considerados rectores de la conducta humana distintos a los originados en la legislación humana o el derecho positivo (*ius positivum*). Para el lector moderno, la expresión «derecho natural» sugiere probablemente la idea de un orden moral objetivo independiente de la mente, de la voluntad o de cualquier ser. Sin embargo, debe quedar claro que para quienes vivían en aquellos períodos anteriores podía significar varias ideas distintas. El elemento común es el contraste con la legislación humana, pero más allá de eso hay diferencias. Algunos suponían que el derecho natural se refiere a la estructura ordenada del mundo en la que encaja cada cosa y por referencia a la cual puede determinarse su verdadera pauta de desarrollo. De acuerdo con esta concepción, la idea de que el derecho natural formula *disposiciones* para la conducta humana es una forma metafórica de referirse a las condiciones previas del desarrollo natural del hombre, pero no implica que su capacidad imperativa emane de la voluntad de un legislador. No son en ese sentido *mandamientos*. Sin embargo, de acuerdo con una segunda concepción, el derecho natural es precisamente el conjunto de normas legisladas por Dios y promulgadas a la humanidad por medio de la presentación del decálogo a Moisés, y mediante la revelación proporcionada a los individuos mediante su aplicación de la conciencia.

La primera de estas concepciones se origina en parte en el período presocrático de la filosofía griega y llegó a los autores de la Edad Media temprana en la forma de la doctrina estoica de que todos los procesos están regidos por la razón cósmica (*logos*), y que la ley (*nomos*) es lo que dicta este principio racional universal en relación a diversos ámbitos de actividad. Normalmente esta idea se unía a otras dos que, en conjunto, proporcionaban una formulación teológicamente más aceptable del derecho natural como orden metafísico. La primera de estas nociones adicionales era la teo-

ría platónica de que los entes y características individuales son muestras de formas ideales (*eide*), y son mejores o peores en su especie en la medida en que se aproximan o separan de estos paradigmas perfectos. La segunda noción asociada derivaba de las exégesis patrísticas del capítulo 1 del Génesis, que sugería que al crear el mundo Dios materializó un plan que preexistía como idea eterna (*ratio aeterna*) en su mente (esta idea, en ocasiones denominada «ejemplarismo divino», estuvo influida sin duda por el elemento antes citado de la metafísica de Platón y por el mito de la creación que presenta en el diálogo *Timeo*, en el que se atribuye al Dios o Hacedor supremo (*demiurgo*) un deseo de crear un mundo que contenga las formas). En conjunto, estas ideas presentaban una formulación del derecho natural como actividad correcta en sintonía con el orden racional de la creación.

Es importante señalar que en la exposición anterior, el papel de Dios con respecto a la ley moral es indirecto. Una acción es buena porque es idónea, según la naturaleza de las cosas —una naturaleza que se debe al designio y creación de Dios. Pero de acuerdo con la segunda idea antes citada, el papel de Dios es totalmente directo, pues el derecho natural no es más que un cuerpo de legislación creado por la voluntad de Dios para el gobierno de los asuntos humanos. Y esta ley no tiene que tener relación con el diseño del mundo creado.

En el siglo XIII se registró una importante discusión entre los defensores de estas dos ideas acerca de la ley moral. En la sección siguiente volveré sobre el particular. Sin embargo por ahora basta señalar que la estructura de las teorías preescolásticas transmitidas a períodos posteriores presenta una mayor complejidad. Por ejemplo, según se señaló anteriormente, algunos afirmaban que la capacidad innata de determinar las exigencias de conducta es la capacidad de descubrir la naturaleza adecuada de las cosas, en especial del propio hombre, y deducir conclusiones sobre la forma de perfeccionar estas naturalezas. Para otros, mientras que las verdades descubiertas por el ejercicio de la *synderesis* y la *conscientia* son realmente las relativas a la perfección de uno mismo, su descubrimiento no es cuestión de investigación empírica y razonamiento práctico sino simplemente aprehensión de las disposiciones imbuidas por Dios en el alma (en un célebre pasaje de su obra *Sobre la Trinidad*, San Agustín escribe que «los hombres ven las normas morales escritas en el libro de la luz que se denomina Verdad, del que se copian todas las demás leyes» [*De Trinitate*, 14, 15, 21]). Aún para otros, la forma de descubrimiento es de este último orden, pero lo que se aprehende es simplemente la voluntad sin fundamento de Dios expresada en mandamientos de actuar o abstenerse de actuar, y no la orientación ofrecida de acuerdo con una ley de la naturaleza.

Hasta aquí por lo que respecta a la complejidad del pensamiento pre-escolástico sobre la fuente de la moralidad. Hubo también una diversidad de

opiniones relativas a los objetos de valoración moral, es decir a aquellos rasgos que con propiedad se juzgan buenos o malos. San Agustín había afirmado que sólo tienen mérito aquellas acciones que se adecuan a la ley moral de Dios si se realizan con el motivo apropiado, es decir, el amor de Dios y un deseo de perfeccionarse a fin de acercarse a él. En sus propias palabras: «Vivir bien no es más que amar a Dios con todo nuestro corazón, alma y mente» (*De Moribus Ecclesiae Catholicae*, 1, 25, 46). Esto introduce la atención al estado mental del agente, en vez de a la acción como tal, e introduce la posibilidad de que si bien dos personas pueden realizar actos del mismo tipo, por ejemplo, cuidar a un enfermo, sólo una de ellas haría algo meritorio, en tanto que su motivo era el *amor* mientras que el de la otra era *fariseísmo*, es decir el deseo autocomplaciente de ser bien considerado.

Otros autores, sobre la base de la(s) parábola(s) de los talentos (Mat. 25) o de las minas (Lucas 19) tendían a considerar el mérito proporcional a los logros o consecuencias de la conducta. Sin embargo, la explicación más amplia y severa de la valoración moral afirmaba que para que una acción fuese buena, todo en ella —su tipo, su motivo y su resultado— debían ser buenos, y que con sólo que uno de estos elementos fuese malo, la acción era mala y el agente culpable. Esta doctrina estricta parece tener su origen en una obra escrita en el siglo IV o V por Dionisio el Areopagita titulada *Sobre los nombres de Dios* (*De divinis nominibus*). Los escritos de este autor, conocidos en conjunto como *Corpus Dionysiacum*, tuvieron una gran influencia a partir del siglo VI hasta el Renacimiento. En realidad él fue el principal canal de transmisión de las ideas platónicas y neoplatónicas desde el mundo griego al mundo cristiano. Además de ser una de las fuentes principales de la psicología teológica de la «huida del alma» y de la severa doctrina de la valoración moral antes citada, propuso la concepción (como también San Agustín) de que el mal no es más que la privación del bien, igual que la enfermedad puede considerarse no una condición independiente diferenciada sino simplemente la ausencia de salud. Esta idea, y la doctrina sobre lo que es preciso para que una acción sea buena, recibió el apoyo y fue desarrollada por Santo Tomás en el siglo XIII y ha pervivido como parte del cuerpo general de la doctrina tomista. El considerable respeto que a lo largo de la Edad Media y el Renacimiento se otorgó al *Corpus Dionysiacum* se debió en parte a su valor como fuente de la filosofía platónica pero también a la errónea idea de su autoridad. El autor afirma haber sido testigo de los acontecimientos registrados en el Nuevo Testamento y utiliza el seudónimo de «Dionisio el Presbítero», por lo cual llegó a ser identificado con un ateniense convertido por San Pablo. Sin embargo, de la evidencia interior se desprende —según se ha convenido en general— que estos escritos fueron redactados alrededor del año quinientos.

Antes de pasar a considerar el período central de la escolástica no estará

de más dar una idea aproximada de las manifestaciones históricas relevantes de los siglos anteriores. Esta historia es de hecho la de la caída y refundación, como institución cristiana, del Imperio Romano. En el siglo V, el Imperio Romano de Occidente sucumbió a las invasiones teutonas desde el norte, y cuando en el siglo VI el Imperio Romano de Oriente, con base en Bizancio, consiguió recuperar la hegemonía del Mediterráneo, sucumbió a los ataques de los árabes por el este y el sur. Entre los perjuicios causados por estas invasiones estuvo la destrucción del sistema educativo romano que, mediante las escuelas ubicadas en las ciudades principales, había proporcionado administradores para el Imperio. Como ha sucedido en el presente siglo en Inglaterra, una formación adaptada a las necesidades de dotación de un funcionariado también dio lugar a hombres de amplia cultura con cierta orientación filosófica. Sin embargo, después de las invasiones estos centros educativos —tanto los subsistentes como los de nueva creación— fueron anexionados a monasterios situados en zonas rurales aisladas. En estas nuevas circunstancias, el objetivo de estas escuelas monásticas pasó a ser la más limitada meta de conservar la cultura del pasado.

En el año 800, Carlomagno fue coronado primer Emperador del Sacro Imperio Romano y durante un período posterior tuvo lugar un resurgimiento de la idea imperial, que llevó asociado un renacimiento cultural. En realidad, el único filósofo occidental aparecido entre Boecio (475-525) y San Anselmo (1033-1109), a saber Eriugena, fue rector de la escuela de palacio fundada en la corte de Carlomagno. Una serie de guerras, conflictos políticos y disputas entre la Iglesia y el Imperio condujo gradualmente a la recuperación de la cristiandad y a la victoria del Papado sobre el Emperador, señaladas por las reformas de la Iglesia del Papa Gregorio VII, iniciadas en 1073, y por la práctica de la penitencia del emperador Enrique IV ante el Papa en Canossa en el año 1077.

3. La edad de oro de la escolástica

Durante los períodos patrístico y medieval temprano, la discusión erudita de la moralidad fue de carácter totalmente teológico. Se centraba o bien en las cuestiones *normativas* (como las examinadas en la Cuarta Parte de esta obra) acerca de qué virtudes cultivar, qué acciones evitar y qué metas perseguir, o bien establecía la *estructura general* de la moralidad indicando, por ejemplo, su relación con procesos naturales o con la doctrina revelada. Sin embargo, en lo fundamental no era ni sistemática ni se interesaba por lo que hoy se conoce como cuestiones *metaéticas* es decir, cuestiones sobre el contenido y carácter lógico de los conceptos morales (la Sexta Parte de esta

obra trata sobre la metaética). En los siglos XI y XII esto comenzó a cambiar con el desarrollo del método escolástico de indagación.

El «padre» de la escolástica fue San Anselmo, arzobispo de Canterbury y hoy más conocido como el creador de la «prueba ontológica de la existencia de Dios». En el siglo VI, Boecio había afirmado que algunas proposiciones, incluidos algunos principios morales, son intuitivamente autoevidentes. También favoreció un estilo de razonamiento más riguroso del entonces común. En los escritos de San Anselmo estos dos factores se unen para formar una discusión ordenada lógicamente que iba de los «axiomas» a las conclusiones derivadas. San Anselmo aplicó este método de razonamiento sistemático y discursivo a toda una serie de cuestiones teológicas, y al citar a la autoridad (*auctóritas*), en la forma de citas de las escrituras o de los escritos patrísticos, se dedicó a utilizarla como medio para llegar a conclusiones adicionales. Esta innovadora actitud se expresa en un pasaje, cuyas últimas palabras constituyen el lema de la escolástica. San Anselmo escribe lo siguiente: «me parece muestra de negligencia si una vez lo hemos probado en la fe no nos esforzamos por *comprender aquéllo en que creemos*» (*Cur Deus Homo,* i, 2).

En su teoría moral, San Anselmo está influido por la psicología de San Agustín, y adopta la concepción de que la gracia induce en el alma una disposición a avanzar hacia el bien (*affectio justitiae*) adecuando sus acciones a la voluntad de Dios. También Abelardo (1079-1142) subraya la importancia de la voluntad. La tendencia agustiniana al voluntarismo (del latín *voluntas*, que significa «voluntad») se aplica tanto en relación al objeto como al criterio de la bondad. Por lo que respecta a este último, el estándar es, según se dijo, la conformidad con la voluntad de Dios. En lo referente al primero, Abelardo insiste en que en si las acciones son moralmente neutras. Además, sugiere que igualmente los deseos o inclinaciones no son buenos o malos como tales. El objeto apropiado de la valoración moral es la *intención* del agente. El vicio no es más que el consentimiento consciente al pecado, es decir, a la acción realizada en el conocimiento de su desobediencia a los mandamientos de Dios. Según lo expresa Abelardo: «el defecto, pues, es aquello por lo cual somos ... inclinados a consentir lo que no debiéramos... ¿qué es ese consentimiento sino ir contra Dios y violar sus leyes?». Y más adelante en la misma obra ilustra de qué manera el vicio no está en el deseo sino en el consentimiento. Pone así el ejemplo de un hombre que al ver a una mujer ve «despertada» la concupiscencia; su mente se pervierte por el ansia carnal y le incita a un bajo deseo, pero consigue refrenar este lascivo anhelo mediante el poder de la «templanza» (*Scito Teipsum,* cap. 2), y alcanza así la recompensa de obedecer el mandamiento de Dios (presumiblemente el noveno: no codiciarás a la mujer del prójimo).

Esta concepción, común a San Anselmo y Abelardo (y luego adoptada

en parte o en su totalidad por Enrique de Gante (1217-93), por Duns Escoto (1266-1308), por Guillermo de Occam (1290-1350) y en el Renacimiento por Francisco Suárez (1548-1617)) tiene algunas implicaciones potencialmente conflictivas. Si la virtud consiste en la recta intención, y a su vez ésta se analiza en términos del asentimiento a los mandamientos de Dios (concebido de acuerdo con *esa* descripción, es decir como «conducta mandada por Dios») se plantea el problema de si el agente no conoce lo que Dios manda, o que manda algo, o incluso que existe un Dios que decreta estos mandamientos. Ciertamente, si se carece de este conocimiento no se puede ser pecador o vicioso (es decir, lleno de vicios), pues en ese caso uno no puede pretender conscientemente violar un mandamiento de Dios. Sin embargo, por la misma razón tampoco se puede ser virtuoso, desconociendo el objeto de su asentimiento. Y si la virtud es necesaria para la salvación, entonces los ignorantes lo tienen mal, si bien su condición es quizás menos condenable que la de los que conocen la ley de Dios y se proponen infringirla. Por lo que respecta a la primera de estas implicaciones, Abelardo se propuso demostrar que aquéllos que (por ignorancia) persiguieron y crucificaron a Cristo no cometieron pecado —una opinión al parecer no compartida por sus contemporáneos, pues fue condenada en el Concilio de Sens de 1141. Por lo que respecta a la segunda implicación, Abelardo ofrece una versión poco convincente de la tesis antes presentada, a saber que aquéllos que se encuentran fuera del alcance de la revelación cristiana pueden ser aún virtuosos en tanto en cuanto adecuen sus intenciones al contenido de la ley moral revelada a la razón.

El segundo problema a que se enfrenta la concepción de San Anselmo/Abelardo se desprende de la ubicación del carácter moral en las intenciones del agente más que en el tipo de acciones de éste. Si uno cree que puede determinarse públicamente qué tipo de acción ha realizado cada una de varias personas pero que no es determinable cuáles fueron sus intenciones, de ello se sigue que si la intención es el lugar de la cualidad moral, no estamos en condiciones de decir si todos han actuado virtuosamente, incluso si sabemos de algún modo que una de estas personas ha obrado así. Abelardo resuelve este problema diciendo que Dios puede «ver» en el corazón de los hombres, aunque éste no es observable por los demás. Sin embargo, esta posibilidad resultará poco reconfortante para aquellos mortales que pueden tener la responsabilidad de valorar el carácter moral, que en cualquier caso a menudo consideramos manifiesto en acontencimientos observables en público. Esta presunción sugiere una solución diferente: negar que las intenciones del agente son necesariamente objetos privados y conceder que éstas en ocasiones están sujetas a valoración.

El mayor de los filósofos medievales y escolásticos, Santo Tomás de Aquino, nació ochenta años después de la muerte de Abelardo. Sólo quie-

nes han realizado el esfuerzo de abarcar la filosofía de Santo Tomás pueden apreciar adecuadamente la magnitud de su sistema y el alcance de su mente. Alberto Magno (1206-80) —San Alberto Magno— que fue su maestro y tutor, dijo del joven Santo Tomás, que había recibido el mote de «el buey mudo» debido a su carácter taciturno y a su robusta figura, que «llegará a vociferar tan fuerte con su doctrina que resonará en todo el mundo». Al menos de acuerdo con la norma que esto sugiere, a saber el renombre, no hay duda de que Santo Tomás es el mayor de los escolásticos y quizás de todos los filósofos nacidos entre Aristóteles y Descartes.

El genio de Santo Tomás está en la capacidad de ver cómo pueden sintetizarse el pensamiento griego y la doctrina católica en una filosofía cristiana. Por lo que respecta a la ética, este empeño adoptó la forma de mostrar que los paralelismos antes citados entre las ideas de virtud originadas en la filosofía de la antigüedad clásica y las recurrentes en el pensamiento cristiano podían desarrollarse para establecer un fundamento racional de la ética y demostrar con ello una formulación de la virtud verdadera que pudiese ser vinculante para cualquier ser humano dotado de razón. La escala de la síntesis entre ética y teología moral realizada por Santo Tomás es inmensa. Cubre tanto cuestiones teóricas como normativas y está dispersa por muchos textos. Los quince volúmenes de la actual edición Blackfriars de la *Summa Theologiae* y muchos otros comentarios y tratados independientes se refieren de una u otra forma a la ética y los valores. Por ello, dada la extensión de este corpus sería absurdo pretender algo más que identificar lo esencial de la teoría.

Ya hemos señalado alguna de las concepciones de Santo Tomás, incluido el hecho de que suscribió una concepción racionalista del pensamiento moral —considerando que la «ley natural» se puede descubrir mediante el ejercicio de la «recta razón». La reciente disponibilidad en el Occidente cristiano de los escritos éticos de Aristóteles le ayudó considerablemente en esta labor. Sobre la base de éstos pudo crear una forma de eudemonismo consecuencialista según el cual la acción recta es la conducta que o tiende a promover o de hecho realiza la consumación del ser humano. De acuerdo con esta concepción existe una naturaleza humana distintiva y esencial, que tiene asociados un conjunto de valores que constituyen la excelencia en la conducción de la vida. De ahí que las virtudes sean aquellos hábitos de acción que conducen a la consumación de la naturaleza racional del agente.

Hablar de la «ley natural» es así referirse a aquella parte del orden general de las cosas que afecta al género humano y a su marcha hacia la perfección. Esta ley está encarnada en tendencias naturales del ser humano, como las tendencias a la autoconservación, a formar pareja y criar hijos, a cooperar con los demás en sociedad, etc. Además de esta fuente empírica de valo-

res y exigencias morales está la «ley de Dios» promulgada a la humanidad mediante la ley mosaica y otras partes de la revelación de Dios. Sin embargo, para Santo Tomás ésta no constituye una fuente de mandamientos alternativos o adicionales, sino más bien una fuente suplementaria de aquellas disposiciones la conformidad con las cuales es necesaria para alcanzar el bienestar. Lo que la teología cristiana añade a esta teoría moral de base aristotélica es, en primer lugar, la asistencia sobrenatural, mediante la revelación y la gracia, y en segundo lugar una transformación sobrenatural de la meta de la virtud, desde el estado que Aristóteles concibe como felicidad consumada (*eudaimonía*) al de beatitud (*beatitudo*), consistente en la unión eterna con Dios. Al otorgar un lugar apropiado a la dimensión religiosa de la moralidad uniéndola a una teoría racionalista en sentido amplio, Santo Tomás trazó una senda entre dos grupos de filósofos de la época: los averroístas latinos y los voluntaristas franciscanos. Los primeros, el más importante de los cuales fue Siger de Brabante (1240-84), mantenían una versión cabalmente naturalista del eudemonismo aristotélico. Por el contrario, los últimos criticaron la idea de que la ley de Dios es de hecho una «guía de usuario» para la vida humana, y mantenían que constituye una fuente de obligación independiente arraigada en la voluntad legisladora de Dios. Este resurgir del pensamiento agustiniano comenzó en vida de Santo Tomás en las obras de tendencia mística de San Buenaventura (1217-74), Raimundo Lulio (1235-1315) y del Maestro Eckhardt (1260-1327) que subrayaban la iluminación de Dios y la orientación de la voluntad del alma hacia Dios. Sin embargo fueron más significativos desde el punto de vista filosófico los escritos de los dos mayores pensadores franciscanos del período, a saber, Duns Escoto y Guillermo de Occam.

Hasta fecha reciente era común considerar que ambos filósofos (pero en especial Occam) suscribieron versiones consumadas de voluntarismo teísta, es decir, la concepción de que una acción es buena si y sólo si Dios la ordena o la aprueba. Sin embargo, la cosa no es tan sencilla. Escoto tiene mucho en común con la teoría tomista de la «recta razón» pero atribuye dos funciones especiales a la voluntad. Por una parte, el objeto de valoración moral es siempre un acto de voluntad, y por otra Dios es capaz de otorgar a las disposiciones morales el estatus adicional de obligaciones absolutas queriendo su obediencia (*Opus Oxoniense* III).

Occam va más allá en la ubicación de la fuente de la moralidad en la voluntad de Dios al afirmar que dado que Dios es omnipotente puede hacer cualquier cosa por evitar lo imposible desde el punto de vista lógico. El criterio de la imposibilidad lógica es la contradicción. Así pues, si un enunciado no es contradictorio la situación que describe es al menos lógicamente posible y por lo tanto puede ser creada por Dios. Pero un enunciado moral como «el robo es permisible» no es contradictorio —aun cuando sea

falso. Por consiguiente, si Dios es omnipotente debe resultarle posible hacer que el robo sea permisible sin cambiar por ello ninguna otra cuestión lógicamente independiente. Una, y quizás la única, forma en que esto podría conseguirse sería si la permisibilidad, la exigencia y la prohibición se constituyen sencillamente mediante actitudes de Dios. Es decir, si el carácter moral de una acción es una consecuencia lógica inmediata del hecho de que Dios la tolere, ordene o prohíba. De hecho, Occam estaba dispuesto a conceder que gran parte de lo que consideramos bueno y malo lo es por las razones presentadas por la teoría de la ley natural. Pero al igual que Escoto percibió que esta teoría tiene dificultades para explicar el carácter legalista de algunas exigencias morales, y afirmó además que la creencia en la omnipotencia absoluta de Dios debe implicar la posibilidad de invertir el orden moral por la simple voluntad de Dios al efecto (*Reportatio*, IV, q 9).

4. El pluralismo del Renacimiento y el declinar de la escolástica

Occam fue el último filósofo de la edad de oro de la escolástica medieval. En el siglo posterior a su muerte, los mundos intelectual y político se transformaron por el auge de la ciencia y el declinar de la Iglesia de Roma. Una vez más, la Europa occidental sucumbió a las guerras políticas y de religión, pero por lo que respecta a estas últimas el origen del ataque no fue como antes, una fe extraña; más bien surgió de la propia Iglesia cristiana, por obra del clero escandalizado o disidente así como de otros miembros de las órdenes religiosas. Por ello no es sorprendente que los líderes de la Reforma y los de la nueva ciencia natural estuviesen dispuestos a dejar de lado una tradición filosófica que por entonces habían llegado a asociar estrechamente con el viejo orden.

Dicho esto, también hay que decir que no se detuvo el movimiento de desarrollo de la teoría ética de Aristóteles. Lo que sucedió es que se escindió en dos direcciones y siguió avanzando durante un tiempo. La división correspondió a los intereses seculares y religiosos y también fue considerablemente geográfica. En Italia, un grupo de escritores y científicos naturales con base en Padua y alrededores se remontaron a los averroístas latinos de doscientos años atrás, y por encima de éstos al propio Aristóteles, como fuente de una teoría ética totalmente naturalista congruente con su cosmovisión científica más amplia. El más renombrado de los filósofos de este grupo —por lo demás, poco conocido— fue Pietro Pomponazzi (1462-1525), quien en razón de su materialismo filosófico, su epistemología escéptica y su teoría ética casi utilitaria sintonizaría sin duda con el clima filosófico actual. Mientras, en la península ibérica persistió la tradición tomista entre un grupo de neoescolásticos católicos. Gran parte de su obra consis-

tió en la exposición y comentario de los escritos de Santo Tomás y de Aristóteles, pero también aportaron algo a esta tradición al intentar relacionarla con las nuevas circunstancias. El dominico Francisco de Vitoria (1480-1546), por ejemplo, consideró la legitimidad de utilizar la violencia en defensa de la sociedad y con ello llevó a un mayor desarrollo la doctrina de la «guerra justa». La ética normativa defendida por el jesuita Francisco Suárez se hizo eco de esta misma cuestión. Suárez fue probablemente el más distinguido de los tomistas españoles, y aunque fue un gran comentarista de Santo Tomás sus ambiciones iban más allá de la reexposición de las doctrinas del «Doctor Angélico». Su propia síntesis de la escolástica también se inspiró en las ideas metafísicas de Occam, lo que le llevó a suscribir una concepción en la que la voluntad del agente y la de Dios desempeñan un importante papel en la determinación del valor moral de la conducta. Sin embargo, quizás la principal significación histórica de los escritos de Suárez fue su condición de canal mediante el cual se difundió por toda Europa la filosofía moral tomista a personas no formadas en la tradición escolástica, incluidas aquellas que, como Hugo Grocio (1583-1645), eran profundamente hostiles a sus asociaciones religiosas particulares pero que sin embargo (a menudo de manera inconsciente) desarrollaron ideas morales similares a las de los escolásticos católicos. Mucho más próximo en su concepción teológica a Suárez, aun aislado de los círculos tomistas, fue su contemporáneo inglés Richard Hooker (1553-1600) que se inspiró en la teoría de la ley natural presentada por Santo Tomás para crear una propuesta de relación entre la ley natural y la ley revelada. En realidad fue tan grande la influencia de las ideas tomistas sobre Hooker en su escrito titulado *The Laws of Ecclesiastical Polity* que llegó a ser conocido como el «Santo Tomás anglicano».

Varios factores contribuyeron a la reacción posmedieval contra la escolástica. Además del auge de la ciencia empírica y la fragmentación de la Iglesia universal, en la filosofía se registró un movimiento en contra del aristotelismo y en favor del regreso a las doctrinas platónicas. Esta tendencia se debió en parte al redescubrimiento de los autores de la antigüedad clásica y a la mayor disponibilidad de sus obras gracias a las traducciones. Esto fomentó un eclecticismo algo acrítico, al haber menos interés por determinar la congruencia interna de las recopilaciones de ideas que por adivinar las cualidades estéticas de las partes y los todos. Al comienzo de este proceso, Nicolás de Cusa (1401-64) se había inspirado en la metafísica pitagórica y platónica y en la mística cristiana para construir una explicación de la realidad según la cual hay un movimiento general de toda la humanidad hacia Dios, dirigido bajo la orientación del amor místico.

Estas ideas pasaron a un primer plano en los escritos de los autores vinculados a la Academia neoplatónica fundada en Florencia en el siglo XV

bajo el patronato de Cósimo de Medici. Las dos figuras principales de este círculo fueron Marsilio Ficino (1433-99) y Giovanni Pico della Mirandola. Al igual que Nicolás de Cusa, Ficino funde ideas presocráticas y agustinianas sobre la eficacia causal del amor como principio universal, pero pasa entonces a identificar esto a una noción generalizada de hombre, formando así la idea de humanidad (*humanitas*) como valor moral primordial.

Quizás más importante que la intoxicación resultante de estas asociaciones fugaces de ideas fueron las numerosas traducciones de textos clásicos por obra de los miembros de la Academia de Florencia. Además de introducir ideas nuevas en el pensamiento renacentista, estos textos fomentaron el desarrollo de una forma diferente de concepción del pensamiento moral y social, a saber, las fábulas literarias de edades de oro pasadas o futuras. Mientras que la escolástica renacentista intentó ampliar la metodología filosófica de la *Summa Theologiae* haciendo acopio de más material para el análisis lógico y la sistematización posterior, los humanistas del Renacimiento fijaron su mirada en la *República* encontrando en ella el modelo perfecto para la expresión literaria de sus ideas. Fue así como durante la larga víspera de la época moderna Vitoria escribió su *Comentario a la segunda parte de la Summa Theologiae*, Sir Thomas More (1478-1535) escribió la *Utopía*, y Suárez escribió *De Legibus* cuando Tommaso Campanella (1568-1639) redactaba su *Ciudad del sol* (hay que conceder cierta licencia al autor del ensayo por lo que respecta al emparejamiento cronológico de estas obras). También tiene interés el hecho de que mientras que Vitoria y Suárez conservan el teocentrismo de la teoría ética medieval, Moro y Campanella presentan concepciones homocéntricas estructuradas mediante visiones de futuros políticos secularizados. Éste era el estado del pensamiento moral a finales del Renacimiento.

Bibliografía

Obras de un autor

Abelardo: *Peter Abelard's Ethics;* ed. D. E. Luscombe (Oxford: Clarendon Press, 1971). Trad. esp.: *Ética,* Madrid, Tecnos.

Anselmo: *Basic Writings;* trad. S. N. Deane (La Salle: Open Court, 1962). Trad. esp.: *Obras completas,* Madrid, BAC, 1952.

Aquino, Tomás: *Summa Theologiae;* ed. T. Gilby et al. (Londres: Blackfriars and Eyre & Spottiswoode, 1963-75). Trad. esp.: *Suma teológica,* Madrid, BAC, 1954.

—: *Summa Contra Gentiles;* ed. A. C. Pegis et al. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1975). Trad. esp.: *Suma contra los gentiles,* Madrid, BAC, 1967-1968.

Agustín: *The Essential Augustine;* ed V. J. Bourke (Nueva York: Mentor-Omega, 1964). Trad. esp.: *Obras de San Agustín,* Madrid, 1947.

—: *The Confessions;* ed. E. B. Pusey (Londres: Dent, 1962). Trad. esp.: *Confesiones,* Madrid, Espasa-Calpe, 1988.
Campanella, T.: *Città del Sole;* trad. D. J. Donno, *City of the Sun* (Berkeley: University of California Press, 1981). Trad. esp.: *La ciudad del sol,* en *La política,* Madrid, 1991.
Dionisio el Areopagita: *On the Divine Names;* trad. C. E. Rolt (Londres: SPCK, 1950). Trad. esp.: *De los nombres divinos,* Madrid, Edicomunicación, 1988.
Duns Scotus: *God and Creatures: The Quodlibetal Questions;* ed. F. Alluntis y A. Walter (Princeton: Princeton University Press, 1975). Trad. esp.: *Obras,* Madrid, BAC, 1960.
Hooker, R.: *The Laws of Ecclesiastical Polity* (1594); ed. R. Church (Oxford: Clarendon Press, 1876).
Moro, T.: *Utopia* (1513); ed. G. M. Logan y R. M. Adams (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). Trad. esp.: *Utopía,* Madrid, Alianza Editorial, 1984.
Occam, G. de: *Philosophical Writings,* ed. P. Boehner (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1977). Trad. esp.: *Tratado sobre los principios de la teología,* Madrid, Aguilar, 1958.
Platón: *Timaeus.* Trad. esp.: *Timeo,* Madrid, Aguilar, 1984.
— *The Republic.* Trad. esp.: *República,* Madrid, Gredos, 1986.
Pomponazzi, P.: *The Philosophy of Pomponazzi;* ed. Douglas et al. (Hildesheim: Olms, 1962).
Suárez, F.: *De Legibus;* trad. (Oxford: Clarendon Press, 1944). Trad. esp.: *De legibus,* Madrid, CSIC, 1973.

Colecciones

Las fuentes más accesibles de los escritos originales medievales y renacentistas se encuentran en antologías como:

Hyman, A. y Walsh, J., eds.: *Philosophy in the Middle Ages* (Indianapolis: Hackett, 1973).
McKeon, R., ed.: *Selections from Medieval Philosophers,* 2 vols. (Nueva York: Scribner's, 1958).

(En castellano, quizá la mejor selección de textos de los filósofos medievales sea la de Clemente Fernández, S. I., *Los filósofos medievales. Selección de textos,* Madrid, BAC, 2 vols., 1979).

Cambridge University Press está preparando una colección de textos para complementar los volúmenes de la historia de la filosofía medieval y renacentista citada. El primero de ellos que nos interesa es:

The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts. Vol. 3, *Philosophical Psychology, Ethics, Politics and Aesthetics* (Cambridge: Cambridge University Press, en preparación).

Otras lecturas

Marco general

La mejor panorámica general de la filosofía medieval y renacentista es la que se ofrece en:

Copleston, F. C.: *A History of Philosophy,* vols. 2 y 3 (Londres: Burns, Oates & Washbourne, 1946-75). Trad. esp.: *Historia de la filosofía. Vols. 2 y 3.* Barcelona, Ariel, 1971.

Véase también:

Copleston, F. C.: A *History of Medieval Philosophy,* (Londres: Methuen, 1972).

Pueden encontrarse artículos eruditos sobre figuras y temas concretos en:

Kretzman, N., Kenny, A. y Pinborg, J., eds.: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge University Press, 1982); y

Schmitt, C. y Skinner, Q., eds.: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Otras obras sobre temas y autores particulares

Bourke, V. J.: *Wisdom from St. Augustine* (Houston: Center for Thomistic Studies, 1984).

Haldane, J.: «Voluntarism and realism in medieval ethics», *Journal of Medical Ethics,* 1, (1989), 39-44.

Kristeller, P. O.: «Humanism and moral philosophy», *Renaissance Humanism, Foundations, Forms and Legacy,* ed. A. Rabil, Jr., vol. 3 (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1988).

McCord Adams, M.: «William Ockham: voluntarist or naturalist?», *Studies in Medieval Philosophy,* ed. J. F. Wippel (Washington: Catholic University of America Press, 1987).

McInerny, R.: *Ethica Thomistica* (Washington: Catholic University of America Press, 1982).

—: «Aquinas' moral theory», *Journal of Medical Ethics,* 13 (1987), 31-33.

12
LA FILOSOFÍA MORAL MODERNA

J. B. Schneewind

El pensamiento filosófico occidental de la antigüedad acerca de la forma de vivir se centró en la cuestión del supremo bien: ¿qué vida es más plena y duraderamente satisfactoria? Si bien se pensaba que la virtud había de regir las relaciones de uno con los demás, el objetivo primordial era alcanzar el bien para uno mismo. El cristianismo enseñó que sólo mediante la salvación podía alcanzarse el supremo bien, y complicó la búsqueda de éste insistiendo en la obediencia a los mandamientos de Dios. El cometido característico de la ética filosófica moderna se formó a medida que las ideas del supremo bien y de la voluntad del Dios cristiano llegaron a parecer cada vez menos capaces de ofrecer una orientación práctica. Dado que en la actualidad son muchas las personas que no creen, como los antiguos, que existe sólo una mejor forma de vida mejor para todos, y dado que muchos piensan que no podemos resolver nuestros problemas prácticos sobre una base religiosa, las cuestiones de la ética occidental moderna son inevitablemente aún nuestras propias cuestiones.

Si no hay un supremo bien determinado por la naturaleza o por Dios, ¿cómo podemos conocer si nuestros deseos son descarriados o fundados? Si no hay leyes decretadas por Dios, ¿qué puede decirnos cuándo hemos de negarnos a hacer lo que nos piden nuestros deseos y cómo hemos de proceder?

La filosofía moral moderna partió de la consideración de estos problemas. No hay una forma estándar de organizar su historia, pero puede ser útil considerar tres etapas en ella.

1) La primera etapa es la de separación gradual del supuesto tradicional de que la moralidad debe proceder de alguna fuente de autoridad fuera de la naturaleza humana, hacia la creencia de que la moralidad puede surgir

de recursos internos a la propia naturaleza humana. Fue el tránsito desde la concepción de que la moralidad debe imponerse al ser humano a la creencia de que la moralidad puede comprenderse como autogobierno o autonomía del ser humano. Esta etapa comienza con los *Ensayos* de Michel de Montaigne (1595) y culmina en la obra de Kant (1785), Reid (1788) y Bentham (1789).

2) Durante la segunda etapa, la filosofía moral se dedicó sustancialmente a crear y defender la concepción de la autonomía individual, haciendo frente a nuevas objeciones e ideando alternativas. Este período va desde la asimilación de la obra de Reid, Bentham y Kant hasta el último tercio de este siglo.

3) Desde entonces, los filósofos morales han desplazado la atención del problema del individuo autónomo hacia nuevas cuestiones relacionadas con la moralidad pública.

1. Hacia la autonomía

Montaigne (1533-92) intentó demostrar que las ideas de la vida buena propuestas en la antigüedad clásica no sirven de guía porque la mayoría de las personas no pueden vivir de acuerdo con ellas. Aun siendo de fe católica, admitió que la mayoría de las personas no podían vivir de acuerdo con las normas cristianas. Y no ofreció nada a cambio de estos ideales. Afirmó que no existen normas claras para el gobierno de la vida social y política por encima de las leyes de nuestro propio país, unas leyes que —afirmaba— siempre deben obedecerse. Su propuesta positiva fue que cada uno de nosotros podía encontrar personalmente una forma de vida ajustada a su propia naturaleza.

La crítica radical de Montaigne a las ideas aceptadas sobre la moralidad basada en la autoridad revelan la condición de una población europea cada vez más diversa, confiada en sí misma y lectora, pero la vida pública de la época exigía un tipo de principios que él no ofreció. Las interminables y feroces guerras ponían en evidencia la necesidad profunda de formas pacíficas para resolver las disputas políticas. El cristianismo no podía ya servir de ayuda, porque el protestantismo había dividido Europa tan profundamente que no podía existir acuerdo sobre las exigencias de la religión histórica. Aunque cada cual consideraba de algún modo esencial la creencia religiosa para la moralidad, obviamente era necesario ir más allá de los principios sectarios. Las universidades seguían enseñando versiones diluidas de la ética aristotélica, pero éstas apenas eran relevantes para las apremiantes necesidades de la época. Los innovadores se inspiraron en otras fuentes.

La tradición más duradera de pensamiento sobre las normas que rigen

la conducta humana era la tradición tomista del derecho natural, según la cual la razón humana dispone de principios para la vida pública, independientes de la revelación y sin una orientación específicamente cristiana. Esta doctrina, aceptada por muchos protestantes y también por los católicos, enseñaba que las leyes de Dios nos exigen actuar de determinadas maneras que, lo sepamos o no, van en beneficio de todos. Estas leyes podían ser conocidas al menos por los sabios, que podrían instruir al resto; y esta doctrina también mostraba las recompensas y castigos que Dios vincula a la obediencia y la desobediencia. El pensamiento moral del siglo XVII partió de la teoría clásica del derecho natural, pero la modificó de forma drástica.

El derecho natural clásico concebía al ser humano como un ser creado para desempeñar un papel en una comunidad ordenada por Dios y que manifestaba su gloria; la moralidad enseñaba cuál era el papel del hombre. El derecho natural moderno partió de la afirmación de que los individuos tienen derecho a determinar sus propios fines y que la moralidad abarca las condiciones en las que mejor pueden perseguirse éstos. Hugo Grocio (1583-1645), a quien se reconoce como creador de la nueva concepción, fue el primer teórico en afirmar que los derechos son un atributo natural del individuo independientemente de la contribución que éste haga a la comunidad. En su obra *El derecho de guerra y paz* (1625) insistía en que somos seres sociables por naturaleza; pero que cuando formamos sociedades políticas —decía— lo hacemos con la condición de que se respeten nuestros derechos individuales. Aunque podemos renunciar a nuestros derechos en favor de la seguridad política, partimos de un derecho natural a determinar nuestra propia vida en el espacio que crean nuestros derechos.

La obra maestra de Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), negaba la sociabilidad natural y subrayaba como nuestra universal motivación el autointerés. Para Hobbes no existe un bien último: lo que buscamos sin descanso es «poder y más poder» para protegernos de la muerte. Dado que nuestras capacidades naturales son básicamente iguales, esto produciría una guerra de todos contra todos si no nos pusiésemos de acuerdo en ser gobernados por un soberano capaz de imponer la paz mientras cada cual persigue sus fines privados. Las leyes de la naturaleza o la moralidad no son en última instancia más que indicadores de los pasos más esenciales que hemos de dar para que pueda existir una sociedad ordenada. Nuestros ilimitados deseos plantean así un problema que sólo puede resolverse estableciendo a un gobernante que esté por encima de cualquier control legal; pero lo que nos anima a resolver ese problema son nuestros propios deseos.

La teoría de que la sociedad política surge de un contrato social hace que sea el hombre y no Dios el creador de los poderes seculares que le gobiernan. Muchos iusnaturalistas del siglo XVII aceptaron esta concepción. Mientras que Hobbes encontró una oposición casi universal a su tesis de

que la moralidad sirve al egoísmo humano, no obstante los iusnaturalistas aceptaron que los seres humanos son rebeldes, y precisan un fuerte control por parte del gobierno.

John Locke (1632-1704) se oponía tanto a Grocio como a Hobbes al afirmar que algunos de nuestros derechos son inalienables, y que por lo tanto la acción de gobierno tiene límites morales. Pero incluso Locke pensaba, con sus contemporáneos, que sin instrucción la mayoría de las personas no pueden conocer lo que exige la moralidad, por lo que son necesarias las amenazas de castigo para hacer que la mayoría se comporte de forma decente. Aun cuando las leyes de la naturaleza están creadas para guiarnos hacia el bienestar individual y común, y aunque somos competentes para establecer nuestro propio orden político, la mayoría de los pensadores del siglo XVII entienden que es preciso seguir considerándonos sujetos necesitados de una moralidad impuesta.

A finales del siglo XVII empezó a difundirse la crítica de esta concepción; y durante el siglo XVIII diversos pensadores postularon concepciones en las cuales la moralidad no se entendía ya, en una u otra medida, como algo impuesto a nuestra naturaleza, sino como expresión de ésta.

Uno de los pasos decisivos fue el de Pierre Bayle cuando en 1681 avanzó la tesis de que un grupo de ateos podía formar una sociedad perfectamente decente. Pero quien realizó un esfuerzo más sistemático por esbozar una nueva imagen de la naturaleza humana y la moralidad fue el tercer Conde de Shaftesbury. En su obra *Inquiry Concerning Virtue* (1711) afirmaba que tenemos una facultad moral que nos permite juzgar nuestros propios motivos. Somos virtuosos cuando actuamos sólo sobre la base de aquello que aprobamos; y sólo aprobamos nuestros motivos benévolos o sociables. Shaftesbury pensó que nuestro sentido moral debía ser incluso nuestra guía para determinar si los mandamientos supuestamente de Dios procedían de Dios o de algún demonio. La moralidad se convirtió así en algo derivado de los sentimientos humanos.

Durante el siglo XVIII fue considerable el debate sobre las funciones respectivas de la benevolencia y el autointerés en la psicología humana, y sobre si uno de ellos podía ser la única explicación de nuestra conducta moral. De forma similar hubo una larga discusión sobre si nuestras condiciones morales derivan del sentimiento, como había sugerido Shaftesbury, o de la razón, como habían creído los iusnaturalistas. Ambos debates implican la cuestión de la dosis de autonomía del ser humano.

Todas las partes del debate coincidían en que la virtud nos exige contribuir al bien de los demás. Algunos afirmaban que esto se revela en nuestros sentimientos morales de aprobación y desaprobación, y otros decían que se aprende por intuición o por aprehensión moral directa. En ambos casos se suponía que cada cual puede ser consciente de las exigencias de la morali-

dad, pues no se precisa la excelencia y la educación para tener sentimientos o para intuir lo autoevidente. Algunos criticaron la psicología de Hobbes, afirmando que naturalmente deseamos el bien de los demás. Así, no son necesarias las sanciones externas para motivarnos; y, así como podemos ver fácilmente lo que causa el bien para los demás, también podemos orientar nuestros actos sin instrucción. Quienes compartían con Hobbes que el autointerés es todo lo que mueve en todo momento a cada cual, intentaron demostrar que la naturaleza está constituida de tal suerte que si actuamos en pos de nuestro interés, con ello estaremos de hecho ayudando a los demás. Algunos afirmaban que no hay nada más gozoso que la virtud; otros decían que la virtud vale la pena porque sin ella no podemos obtener la ayuda en la prosecución de nuestros proyectos. En ambos casos, lo que se pretendía era demostrar que el autointerés —al que tradicionalmente se consideraba la fuente de toda mala acción— nos conduciría de forma natural a la conducta virtuosa. De este modo, se consideraba que incluso una naturaleza humana egoísta podía expresarse mediante la moralidad (véase el artículo 16, «El egoísmo»).

En todos estos debates nadie parecía capaz o dispuesto a decir más sobre el bien que el bien es aquello que reporta felicidad o placer. Con todo, se suponía que lo que debemos hacer siempre está en función de lo que es bueno procurar: una acción sólo puede ser correcta porque produce el bien. Los dos filósofos morales más originales del siglo XVIII, David Hume (1711-76) e Immanuel Kant (1724-1804) criticaron esta tan arraigada idea, Hume de manera indirecta y parcial, y Kant de manera frontal.

Hume rechazó los modelos de moralidad iusnaturalistas e intentó mostrar que una teoría centrada en la virtud era la que mejor explicaba nuestras convicciones morales. La moralidad, decía, debe arraigarse en nuestros sentimientos, pues la moralidad nos mueve a actuar, y la razón sola nunca puede hacerlo (Michael Smith expone esta posición en el artículo 35, «El realismo»). Los sentimientos morales son la aprobación y desaprobación y están orientados a los deseos y aversiones básicas que nos llevan a actuar. Aprobamos, decía Hume, aquéllos que nos mueven a hacer lo generalmente beneficioso, y desaprobamos los que causan daño. Aunque a menudo nos mueve el autointerés, también deseamos el bien de los demás, y la acción regular resultante de este deseo constituye la virtud. Esto es así al menos con las virtudes como el afecto de los padres y la asistencia a los necesitados, que expresan nuestra preocupación natural por el bienestar de los demás. De lo que se trataba era de saber si todas las virtudes podían explicarse de este modo.

La cuestión más problemática, pensaba Hume, era la justicia. Uno de sus antecesores inmediatos, el obispo Butler (1692-1752) había señalado que al seguir las normas de la justicia no siempre procuramos un equilibrio

favorable del bien, ya sea para el agente o para los demás —como, por ejemplo, cuando un padre virtuoso y pobre devuelve a un millonario miserable el dinero que éste ha perdido. Si siempre se determina lo correcto por lo bueno, ¿cómo podemos explicar la virtud de la justicia? Hume decía que lo que beneficia a la sociedad es tener una práctica aceptada de seguir reglas de justicia conocidas, aun si la práctica provoca dificultades en algunos casos. También pensaba que en todos nosotros surge de forma natural un deseo desinteresado por observar estas normas, a partir de la consideración empática de los sentimientos de los demás. Según la concepción de Hume podemos ver cómo incluso la virtud de obedecer las leyes puede derivarse por completo de nuestros propios sentimientos y deseos.

Kant defendió una versión más radical de la tesis de que la moralidad se desprende de la naturaleza humana. Su idea central acerca de la moralidad es que ésta nos impone obligaciones absolutas, y nos muestra lo que tenemos que hacer en cualesquiera circunstancias. Pero según él, este tipo especial de necesidad moral sólo podría darse respecto a una ley que nos imponemos a nosotros mismos. La clave de la concepción de Kant es la libertad. Tan pronto sabemos que debemos hacer algo, sabemos que podemos hacerlo; y esto sólo puede ser verdad si somos libres. La libertad de acción excluye la determinación por algo externo a nosotros mismos, y no es una conducta meramente indeterminada o aleatoria. Para Kant, la única forma en que podemos ser libres es que nuestras acciones estén determinadas por algo que se desprende de nuestra propia naturaleza. Esto significa que en la acción libre no podemos perseguir bienes naturales, ni adecuarnos a leyes eternas o leyes impuestas por Dios, porque en todos esos casos estaríamos determinados por algo externo a nosotros mismos. Nuestras obligaciones morales deben desprenderse de una ley que legislamos nosotros mismos.

Según Kant, la ley moral no es una exigencia de hacer el bien a los demás. Más bien, nos dice que hemos de obrar sólo de la manera que pudiésemos acordar racionalmente debería obrar cualquiera. La ley establece así una exigencia formal, y tiene en nuestro pensamiento la función de prueba para nuestros planes. Cada uno de nosotros, afirma Kant, puede pensar metódicamente si una acción prevista es o no permisible preguntándose lo siguiente: ¿puedo yo querer sin contradicción que este plan sea una ley según la cual obre cualquier persona? Sólo me estará permitido obrar de acuerdo con ella si la respuesta es afirmativa. La posición kantiana constituye así una alternativa mucho más estricta que la de Hume a la concepción de que son las consecuencias buenas las que determinan siempre lo correcto. Para Kant siempre hemos de determinar lo que es correcto antes de poder conocer lo que es bueno.

Kant también afirma que en la moralidad participa un motivo especial. Nuestra conciencia de la actividad legisladora para nosotros mismos genera

un respeto especial hacia la ley que hemos impuesto. Como siempre podemos ser obedientes por respeto, no tenemos que depender de fuentes externas de motivación más que a título orientativo. Somos totalmente autónomos (para una exposición más detallada véase el artículo 14, «La ética kantiana»).

Kant defendió una forma extrema de la concepción de que la moralidad es una expresión de la naturaleza humana. De forma independiente también defendieron al menos una parte central de esta concepción revolucionaria tanto Thomas Reid (1710-96), fundador de la importante escuela escocesa del «sentido común» del siglo XIX, como Jeremy Bentham (1748-1832), el creador del utilitarismo moderno. Se trata de la convicción de que las personas comunes pueden obtener una orientación suficiente para obrar aplicando conscientemente principios morales abstractos. Los pensadores anteriores habían apelado a estos principios para explicar las decisiones morales, pero no pensaron que cada cual tuviese una forma metódica de utilizarlos conscientemente. Tras la obra de Kant, Reid y Bentham, llegó a aceptarse de manera generalizada la idea de que un principio básico de la moralidad tenía que ser un principio que pudiese utilizar realmente cualquier persona del mismo modo.

Thomas Reid, el más conservador de los tres, suponía que la moralidad del sentido común contiene principios cuya verdad cualquiera puede ver intuitivamente y aplicar con facilidad. Simplemente sabemos que estamos obligados a ayudar a los demás, a actuar equitativamente, a decir la verdad, etc. No es posible, ni necesaria, una sistematización ulterior de estos principios. De este modo se afirman el sentido común y con él la competencia moral del individuo contra las dudas y las simplificaciones teóricas. Desde esta posición, Reid argumentó en contra del hedonismo secularizado que percibía en Hume. Pretendía defender el cristianismo, ahora incorporado al sentido común, contra sus detractores. En cambio, Bentham pensaba que las llamadas a la intuición no hacían más que esconder el peligroso autointerés de quienes las hacían. Bentham suponía por el contrario que su principio utilitarista —que hemos de actuar para producir la mayor felicidad del mayor número— era racional, y presentó un método racional para la toma de decisiones morales. Según él, ningún otro principio podía hacerlo. Si la procura de la felicidad general y de la propia felicidad no siempre exigen la misma acción, lo que debíamos hacer —decía— era cambiar la sociedad para que así fuese: en caso contrario la gente no estará fiablemente motivada a actuar como exige la moralidad. No es accidental que Bentham y su filosofía fuesen el centro de un grupo activo de reformadores políticos.

2. La autonomía y la teoría: los pros y los contras

En su segundo período, después de Kant, Reid y Bentham, la empresa de la filosofía moral se diferenció más que antes por nacionalidades, y se convirtió cada vez más en materia técnica de estudio académico antes que en tema de interés para el conjunto de la sociedad culta. Aun a riesgo de ignorar gran parte de su desarrollo más erudito voy a examinar sólo tres aspectos de la labor realizada durante el período: 1) la continuación de los esfuerzos por afirmar y explicar la autonomía moral; 2) los esfuerzos por afirmar el primado de la comunidad sobre el individuo; 3) el auge del nihilismo y del relativismo, y la mayor significación de las cuestiones sobre la epistemología de la moral.

1) La teoría utilitaria de Bentham condujo al planteamiento de algunos interrogantes nuevos. El principio parecía arrojar unas conclusiones morales muy en discrepancia con las convicciones del sentido común; y a pesar de que Bentham afirmó que podía utilizarse para tomar decisiones, parecía exigir cálculos que no podían realizar las personas normales. John Stuart Mill (1806-73) formuló la réplica a estas críticas en su obra *El utilitarismo* (1863). Mill decía que la moralidad del sentido común, que todos aprendemos en la infancia, representa la sabiduría acumulada de la humanidad acerca de las consecuencias deseables e indeseables de las acciones.

De ahí que podamos y debamos vivir según ella, excepto en los casos usuales o nuevos, cuando es pertinente apelar al principio de utilidad. Pero en aquellos casos, el propio sentido común puede no tener una decisión formada. El utilitarismo así interpretado no conducirá a conclusiones que el sentido común considera inaceptables. Así, para explicar nuestra moralidad común no es preciso apelar a principios no utilitarios aprehendidos por intuición. Mill también propuso una nueva teoría de la motivación moral. Podemos llegar a estar vinculados directamente a nuestros principios morales —decía— igual que un avaro se apega a su dinero, aun cuando partamos de considerarlos instrumentos para nuestra propia felicidad. Podemos tener así una motivación interior a obrar moralmente, y ser plenamente autónomos. (Las cuestiones subyacentes al utilitarismo son abordadas con detalle en otros capítulos de esta obra, en especial en el artículo 19, «El consecuencialismo», y en el artículo 20, «La utilidad y el bien». Véase también el artículo 40, «El prescriptivismo universal».)

Los utilitaristas siguieron intentando derivar los principios de la acción correcta totalmente a partir de la consideración del bien que producen los actos correctos. Aunque Mill propuso una comprensión más compleja de la felicidad humana que Bentham, pensó que el bien era esencialmente cuestión de satisfacer preferencias que difieren, a menudo de forma drástica, de una persona a otra. En cambio, los intuicionistas pensaban que los princi-

pios de la acción correcta no podían derivarse simplemente a partir de la consideración de lo que la gente desea realmente. No se puede —decían— sacar siquiera una conclusión válida sobre lo bueno simplemente partiendo de premisas sobre lo que la gente quiere realmente. Hay que añadir la premisa «lo que la gente desea es bueno». En caso contrario, carece de fundamento el principio básico del utilitarismo. Sólo la intuición —decían— puede proporcionar la premisa que falta. Y de hecho, según los intuicionistas no todo lo que la gente desea es bueno. Como afirmaba Reid, hay principios autoevidentes que exigen justicia y veracidad además de benevolencia, y en ocasiones chocan con ésta. Por ello, no podemos guiarnos sobre la acción correcta exclusivamente a partir de la consideración de lo bueno.

Los intuicionistas ingleses del siglo XIX, el más destacado de los cuales fue William Whewell (1794-1866) intentaban defender una ética cristiana contra la tesis utilitaria de que el objeto de la moralidad es producir la felicidad mundana para todos. Pero su intuicionismo concedía que cada persona tiene la capacidad de conocer lo que exige la moralidad. En su obra *The Methods of Ethics* (1874), Henry Sidgwick intentó demostrar que la concepción intuicionista de los fundamentos de la moralidad podía servir de apoyo a la concepción utilitaria. El utilitarismo —admitía— necesitaba la intuición como fundamento; pero sin el método utilitario, el intuicionismo sería inútil para zanjar las disputas morales. Sidgwick defendió con detalle la idea de que el utilitarismo es la concepción que proporciona la mejor explicación teórica de las convicciones del sentido común.

También surgieron otras variantes de intuicionismo. Los filósofos de habla alemana Franz Brentano (1838-1917), Max Scheler (1834-1928) y Nicolai Hartmann (1882-1950) elaboraron diferentes teorías de la naturaleza general del valor, en las cuales el valor moral era una especie. Frente a Kant pensaban que mediante el sentimiento tenemos acceso a un ámbito de valores reales; y entonces pasaban a definir las estructuras o jerarquías de valores objetivos a los cuales tenemos acceso. Estos valores muestran el contenido del bien y en última instancia fijan la orientación para la acción correcta. Esto nos permite ir más allá de la concepción que compartían Kant y los utilitarios de que el bien para cada hombre sólo puede definirse en términos de satisfacción de los deseos. Una concepción similar de la objetividad y multiplicidad de los valores fue defendida en Inglaterra por G. E. Moore, quien en los *Principia ethica* (1903) afirmaba que el conocimiento de los valores no podía derivarse del conocimiento de los hechos, sino sólo de la intuición de la bondad de tipos de situaciones, como la belleza, el placer, la amistad y el conocimiento. Los actos correctos son aquellos que producen más bien, defendiendo así una forma de utilitarismo que iba más allá de la versión hedonista. Pero al contrario que el kantismo y el

utilitarismo clásico, que afirman ambos proporcionar un procedimiento racional para zanjar las disputas morales, todas las concepciones intuicionistas descansan en última instancia en pretensiones de conocimiento intuitivo, y no ofrecen método alguno para resolver las diferencias.

2) En el pensamiento occidental del siglo XIX y comienzos del XX ocupó un destacado lugar la concepción según la cual la comunidad moral depende de las decisiones tomadas por separado por personas capaces de ver por sí mismas las exigencias morales. Pero también hubo una corriente estable de pensadores que la rechazaban. Entre las primeras reacciones a Kant, las más significativas son las críticas de G. W. F. Hegel (1770-1831). Hegel señaló que el principio puramente formal de Kant precisa contenido, y afirmó que este contenido sólo puede proceder de las instituciones, vocabularios y orientaciones que la sociedad proporciona a sus miembros. La personalidad moral —decía Hegel— se forma y debe formarse por la comunidad en que vive la persona. No puede sostenerse la tesis de tener una perspectiva crítica totalmente más allá de ésta; y la comunidad tiene una estructura y un dinamismo propio que va más allá de lo que podría construir deliberadamente cualquier elección individual. En Francia, Auguste Comte (1798-1857) creó una filosofía de la evolución histórica de la sociedad que ignoraba el juicio moral individual en favor de las políticas a deducir de una sociología científica en constante progreso. Igualmente, el acento que puso Karl Marx (1818-83) en el desarrollo histórico inevitable generado por fuerzas económicas atribuye escasa importancia a las elecciones y principios de la persona individual.

A menudo se afirma que aunque estos autores tenían enérgicas concepciones morales, carecen de filosofía moral; pero su negativa a otorgar un lugar central a la moralidad individual como hacían Kant y Mill es sin duda una posición filosófica sobre cómo hemos de concebir la ética del agente que se dirige por sí mismo.

El pragmatismo americano ha tenido poco menos que decir sobre la moralidad que sobre otros temas, pero John Dewey (1859-1952), influido por las tesis hegelianas sobre el primado de la comunidad en la estructuración de la personalidad moral, constituyó una notable excepción. En su obra *Human nature and conduct* (1922) y otras obras intentó mostrar que una sociedad liberal no tiene que presuponer, como base, como había afirmado Hegel, ni un punto de vista fuera de la historia ni un único principio abstracto. Aunque los individuos son moldeados por su comunidad, mediante la indagación racional pueden idear soluciones nuevas a los problemas sociales, colaborando conscientemente para reformar su comunidad y sus concepciones morales.

3) Montaigne y otros autores de los siglos XVII y XVIII presentaron dudas escépticas y relativistas sobre la existencia de una moralidad univer-

salmente vinculante, a partir de la conciencia de la diversidad de códigos y prácticas existentes en el mundo. Esta cuestión fue retomada con gran fuerza y profundidad por los brillantes e implacables ataques que dirigió Friedrich Nietzsche (1844-1900) contra todas las pretensiones de las sociedades o teóricos por ofrecer principios vinculantes para todos. En *La genealogía de la moral* (1887) y otras obras, Nietzsche no intentó refutar las teorías kantiana y utilitaria. En cambio expuso las fuerzas psicológicas que según él motivaban a la gente a postular estas concepciones. Las raíces de la moralidad moderna eran la voluntad de poder, la envidia y el resentimiento de quienes la defendían. Ni siquiera los postulados abstractos de racionalidad escaparon al desenmascaramiento de Nietzsche: también éstos —decía— son escaparates tras los cuales no hay nada más que voluntad de poder. No existe una guía impersonal para la acción: todo lo que puede hacer uno es decidir qué tipo de persona se propone ser y esforzarse por llegar a serlo.

El auge de la antropología moderna alentó a filósofos como Edward Westermarck (1862-1939) a reabrir la vieja cuestión relativista de si existe algo como un conocimiento moral. Como indica el artículo 39, «El relativismo», el debate continúa. De forma más general, los positivistas lógicos de orientación científica como Moritz Schlick (1881-1936) afirmaban que cualesquiera supuestas creencias que no satisfacían las pruebas que pueden satisfacer las creencias científicas no son simplemente falsas: carecen de sentido. Moore y otros filósofos habían convencido a muchas personas de que los enunciados sobre la moralidad no pueden derivarse de los enunciados de hecho. Si es así, decían los positivistas, las creencias morales no pueden comprobarse empíricamente de la manera en que se comprueban las creencias científicas. Por ello las creencias morales en realidad no son más que expresiones de sentimientos, y no enunciados cognitivos. El debate así iniciado sobre el significado del lenguaje moral y la posibilidad del razonamiento moral comenzó en los años treinta y duró varias décadas (véase el artículo 38, «El subjetivismo»).

Al contrario que las anteriores discusiones sobre la moralidad, esta controversia parecía ser totalmente indiferente a las cuestiones sustantivas sobre qué principios o valores deben sostenerse. A menudo se decía que éstas eran cuestiones «metaéticas» y que los filósofos no debían ni podían decir nada sobre problemas morales reales y principios específicos. Pero todo el debate se centró a partir del supuesto de que lo que importa sobre la moralidad es que los individuos debían ser capaces de tomar sus propias decisiones morales y vivir en consonancia. La cuestión concernía al estatus de la toma individual de decisiones: ¿es fruto del conocimiento, o bien cuestión de sentimientos o costumbre? En un tono extrañamente parecido los escritores continentales que, como Jean-Paul Sartre (1905-80), desarrollaron el

pensamiento existencialista, se remontaron a las tesis nietzscheanas para defender que la moralidad no se basa más que en la libre decisión individual, totalmente descomprometida. Según Sartre, sobre la moralidad no podía decirse nada con carácter general, porque cada persona debe tomar una decisión puramente personal sobre ella —y a continuación, para tener buena fe, vivir en consonancia.

No es sorprendente que los existencialistas expresaran sus concepciones morales más a través de la literatura que de los estudios formales de ética. Los filósofos interesados por las cuestiones metaéticas volvieron al estudio de los principios morales, en ocasiones por medio de argumentos como que la moralidad puede tener su propio tipo de racionalidad no científica y de que son precisos ciertos principios específicos para que la moralidad sea racional. R. M. Hare, Kurt Bayer y Richard Brandt figuran entre los numerosos filósofos que trabajan en este sentido. (Véase el artículo 40, «El prescriptivismo universal», escrito por Hare, a título de ejemplo.) Para todos ellos la razón última de la moralidad está en aumentar la felicidad humana proporcionando métodos racionales para la solución de diferencias. Aunque se manifestaron otras posiciones, lo justo es decir que las concepciones utilitaristas en sentido amplio dominaron la ética angloamericana de los años sesenta.

3. Nuevas orientaciones

Frente a la larga tradición del pensamiento utilitarista, más recientemente se han revitalizado las ideas de Kant. En ello ha tenido un papel nuclear la obra de John Rawls. Su libro *Una teoría de la justicia* (1971) intenta demostrar cómo se pueden justificar principios de acción correcta, al menos en el ámbito de la justicia, independientemente de la cantidad de bien que produce la acción correcta. Además, Rawls ha argumentado con vigor que ninguna explicación utilitaria de la justicia puede incorporar tan bien nuestras convicciones del sentido común como su idea kantiana de que lo correcto es anterior a lo bueno.

La obra de Rawls no sólo señala un nuevo rechazo del pensamiento utilitarista. Significa el abandono de la preocupación por considerar la moralidad estructurada alrededor del individuo autónomo, y concebir que la filosofía moral tiene por tarea explicar cómo puede cooperar semejante individuo. Rawls afirma que los problemas de la justicia no pueden resolverse por las decisiones que los individuos toman por separado. Las cuestiones son sencillamente demasiado complejas. Sólo se puede alcanzar la justicia mediante algo como un contrato social, en el que todos acordamos autónomamente cómo hay que estructurar las instituciones básicas de

nuestra sociedad para que sean justas. Rawls intenta así unir el reconocimiento hegeliano de la prioridad de la comunidad a una reinterpretación de la insistencia kantiana en la autonomía.

Los trabajos recientes en filosofía moral se caracterizan por su aplicación a otras tres cuestiones. 1) Se está realizando un gran número de trabajos sobre temas sociales y políticos de actualidad. Como revelan los ensayos de la Quinta Parte de esta obra, las cuestiones relativas al aborto, la ética ambiental, la guerra justa, el tratamiento médico, las prácticas de los negocios, los derechos de los animales y la posición de las mujeres y los niños ocupan una considerable parte de la literatura y la actividad académica identificada con la filosofía moral o la ética. 2) Se ha registrado una vuelta a la concepción aristotélica de la moralidad como algo esencialmente vinculado a la virtud, en vez de a principios abstractos. Alasdair MacIntyre y Bernard Williams, entre otros, intentan desarrollar una concepción comunitaria de la personalidad moral y de la dinámica de la moralidad (véase el artículo 21, «La teoría de la virtud»). 3) Por último, se ha registrado un rápido auge del interés por los problemas que plantea la necesidad de coordinar la conducta de muchas personas para emprender acciones eficaces. Si demasiadas personas utilizan un lago como lugar de descanso rural, ninguna de ellas conseguirá la soledad que desea; pero la decisión de abstenerse de una persona puede no producir ningún bien: ¿cómo decidir qué hacer? Muchas cuestiones, como la conservación de los recursos y el entorno, el control de población y la prevención de la guerra nuclear parecen tener una estructura similar, y los filósofos morales, así como muchos economistas, matemáticos y otros especialistas están dedicando su atención a ellas.

Cuestiones como éstas, que afectan a grupos o comunidades de individuos autónomos, pueden estar empezando a tener más importancia para la filosofía moral moderna que el problema históricamente nuclear de explicar y validar al individuo moralmente autónomo como tal.

Bibliografía

Baier, K.: *The Moral Point of View* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1958).

Bentham, J.: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789); (Oxford: Basil Blackwell, 1948).

Brandt, R. B.: *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979).

Brentano, F.: *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong* (1889); trad. Chisholm y Schneewind (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1969). Trad. esp.: *El origen del conocimiento moral*, Madrid, Revista de Occidente, 1927.

Butler, Obispo J.: *Fifteen Sermons* (1726); en Works, ed. J. H. Bernard, vol. I (Londres: Macmillan, 1990).

Comte, A.: The *Essential Writings;* ed. G. Lenzer (Nueva York: Harper and Row, 1975). Véase en español: *Discurso sobre el espíritu positivo,* Madrid, Alianza Editorial, 1981; *Curso de filosofía positiva,* Barcelona, Orbis, 1984; *Catecismo positivista,* Madrid, Editora Nacional, 1982.

Dewey, J.: *Human Nature and Conduct* (1922); (Nueva York: The Modern Library, 1929). Trad. esp.: *Naturaleza humana y conducta,* México, FCE, 1966.

Grotius, H.: *The Law of War and Peace* (1625); trad. Kelsey et al. (Oxford: Clarendon Press, 1925). *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

Hare, R. M.: *The Language of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1952). Trad. esp.: *El lenguaje de la moral,* México, UNAM, 1975.

Hartmann, N.: *Ethics* (1926); trad. Coit (Londres: George Allen and Unwin, 1932).

Hegel, G. W. F.: *Philosophy of Right* (1821); trad. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1942). Trad. esp.: *Filosofía del Derecho,* México, UNAM, 1975.

Hobbes, T.: *Leviathan* (1651); (Oxford: Basil Blackwell, 1946). Trad. esp.: *Leviatán,* Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Hume, D.: *Treatise of Human Nature* (1738); ed. L. A. Selby-Bigge y P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978). Trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana,* Madrid, Tecnos, 1988.

Kant, I.: *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785); trad. Paton (Londres: Hutchinson, 1948). Trad. esp.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* ed. de M. G.ª Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1971.

Locke, J.: *Two Treatises of Government* (1690); ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). *Dos tratados sobre el Gobierno civil,* Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

McIntyre, A.: *After Virtue* (1981); 2.ª ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984). Trad. esp.: *Tras la virtud,* Barcelona, Crítica, 1987.

Marx, K.: *The Marx-Engels Reader,* ed. Robert C. Tucker (Nueva York: Norton, 1972). Véase en español: *Obras escogidas,* Barcelona, Fundamentos, 1975.

Mill, J. S.: *Utilitarianism* (1863); en J. S. Mill, *Collected Works,* vol. 10, ed. J. M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969). Trad. esp.: *El utilitarismo,* Madrid, Alianza Editorial, 1984.

Montaigne, M. de: *Essays* (1595); trad. Frame (Stanford: Stanford University Press, 1965). Trad. esp.: *Ensayos,* Barcelona, Orbis, 1985.

Moore, G. E.: *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903). Trad. esp.: *Principia Ethica,* México, UNAM, 1983.

Nietzsche, F.: *On the Genealogy of Morals* (1887); trad. Kaufman y Hollingdale (Nueva York: Random House, 1967). Trad. esp.: *La genealogía de la moral,* Madrid, Alianza Editorial, 1972.

Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971). Trad. esp.: *Teoría de la Justicia,* México, FCE, 1978.

Reid, T.: *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788); (Cambridge: MIT Press, 1969).

Sartre, Jean-Paul: *Existentialism is a Humanism* (1946); trad. P. Mairet (Londres: Methuen, 1950). Trad. esp.: *El existencialismo es un humanismo,* Barcelona, Edhasa, 1989.

Scheler, M.: *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Value* (1916); trad. M. S. Frings y R. L. Funk (Evanston: Northwestern University Press, 1973). Trad. esp.: *La ética formal y la ética material de los valores,* Madrid, Revista de Occidente, 1941.
Schneewind, J. B., ed.: *Moral Philosophy from Montaigne to Kant,* 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
Shaftesbury, Lord (A. A. Cooper): *Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1711); en *Characteristics,* ed. J. M. Robertson (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1968).
Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics* (1874); (Indianapolis: Hackett, 1981).
Westermarck, E.: *Ethical Relativity* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1930).
Whewell, W.: *System of Morality including Polity* (Londres: 1844).
Williams, B.: *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1985).

Otras lecturas

d'Entreves, A. P.: *Natural Law* (Londres: Hutchinson, 1970). Trad. esp.: *Derecho natural,* Madrid, Aguilar, 1972.
Findlay, J. N.: *Axiological Ethics* (Londres: Macmillan, 1970).
MacIntyre, A.: *A Short History of Ethics* (Nueva York: Macmillan, 1966). Trad. esp.: *Historia de la ética,* B. Aires, Paidós, 1970.
Halevy, E.: *The Growth of Philosophic Radicalism;* trad. Mary Morris (Londres: Faber & Faber, 1928).
Schneewind, J. B.: *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1977).
Tuck, R.: *Natural Rights Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
Walsh, W. H.: *Hegelian Ethics* (Londres: Macmillan, 1969).

Cuarta parte

¿CÓMO DEBO VIVIR?

13
EL DERECHO NATURAL

Stephen Buckle

1. Introducción

La idea de derecho natural en ética ha tenido una historia muy larga y variada —tanto que, de hecho, es difícil identificar los elementos esenciales de una ética del derecho natural. Por la misma razón, algunos intentos de exposición son muy equívocos, normalmente por su tendencia a simplificar en exceso: es tentador escoger una versión del derecho natural y generalizar a partir de ella sus rasgos particulares, en la confianza de que es una buena representación. Sin embargo, esta esperanza probablemente será vana, en parte porque la idea de una ética del derecho natural ha cambiado ella misma con el tiempo. De hecho, este cambio era inevitable porque, como revelará este artículo, desde el principio las teorías del derecho natural se inspiraron en elementos dispares que, con su oscilante relevancia en diferentes épocas, configuraron y volvieron a configurar en consecuencia la doctrina.

Para tener en cuenta parte de esta variación, y también para mostrar qué siguió siendo relativamente constante, el enfoque más útil será esbozar el desarrollo inicial de la idea de derecho natural y pasar entonces a considerar algunos aspectos distintivos de los planteamientos modernos. De este modo podremos tener en cuenta tanto la pluralidad de la tradición iusnaturalista, así como el carácter abstracto y general a retener de la idea de derecho natural para considerar sus perfiles más estables. Una implicación importante de reconocer la necesaria generalidad de la idea de derecho natural está en su limitado valor como ética práctica, en el sentido de proporcionar máximas específicas para la dirección de la conducta humana. La idea de derecho natural no proporciona atajos al razonamiento moral.

Es muy importante subrayar esta idea, porque comúnmente los moralistas actuales, y en especial sus defensores nominales, consideran que sí proporciona este atajo. Así, no es raro encontrar a muchos moralistas católico-romanos, por ejemplo, que afirman que la contracepción, la homosexualidad o la masturbación (por citar sólo tres cuestiones conocidas sujetas a este tipo de enfoque) son inmorales porque son «no naturales». Más adelante consideraremos esta cuestión. En primer lugar es preciso explicar el nervio central del derecho natural, y como más sencillamente puede conseguirse esto es siguiendo su historia.

2. Pequeña historia del derecho natural

Normalmente se atribuyen a Aristóteles los primeros gérmenes de la ética iusnaturalista, pero también pueden encontrarse en los diálogos éticos y políticos de Platón que, a su vez, reflejan un debate más generalizado en la antigua Grecia, al que Platón y Aristóteles llegaron a ser los principales contribuyentes. El centro del debate fue el contraste entre dos conceptos considerados cruciales para una comprensión adecuada de los asuntos humanos: *nomos* y *physis*. El término *nomos*, del que derivan términos como «autonomía» (autogobierno), se refería a las prácticas vigentes en una sociedad, tanto las costumbres como las leyes positivas (es decir, aquellas leyes cuya existencia depende totalmente de la acción legisladora de los seres humanos). Dado que éstas varían de una sociedad a otra e incluso en una misma sociedad cambian con el tiempo, el contenido del *nomos* era cambiante. En cambio, *physis*, término del que deriva nuestra palabra «física», se refería a lo inmutable: la naturaleza o la realidad. Los sofistas utilizaron el contraste entre ambas para distinguir el mundo de los hombres del orden natural inmutable. Para los sofistas, el mundo humano —la sociedad humana y sus instituciones, incluidas sus creencias morales— era un mundo de cambio, variedad y convención: de *nomos* más que de *physis*.

Los diálogos de Platón muestran las diferentes interpretaciones de los sofistas a esta conclusión: Calicles afirma que las leyes humanas son un recurso de los débiles para frustrar el orden natural, que muestra que el fuerte es naturalmente superior al débil; en cambio, Protágoras afirma que, aunque la ley y la moral son creaciones humanas que varían de una sociedad a otra, sin embargo son vinculantes para todos los seres humanos. No obstante, a Platón le resulta insuficiente incluso la forma de convencionalismo no escéptico de Protágoras. Frente a éste afirma que hay una realidad moral inmutable, pero que las sociedades humanas, con su gran variedad de prácticas convencionales, la desconocen en gran medida. Al igual que todo conocimiento, el conocimiento de la bondad depende de ser capaz de ir más

allá del velo de las apariencias hasta la realidad oculta e inmutable de las Formas. Platón rechaza así la idea de que la moral y el derecho sean algo puramente convencional. En su contexto antiguo, puede entenderse esta teoría como un intento por mostrar que la conducta humana está sujeta no sólo a las normas sociales establecidas sino ante todo a una «ley no escrita» —tanto si se entiende como una ley impuesta por los dioses, como la presenta Sófocles en la tragedia *Antígona* como si es una norma a la que están sujetos los propios dioses.

En ocasiones se describe la idea de derecho natural como la concepción de que existe un orden normativo inmutable que forma parte del mundo natural. Si se acepta esto, Platón ha proporcionado una concepción del derecho natural completa sin nombrarla. Esto sería algo sorprendente, pues es más común atribuir a Aristóteles los orígenes del pensamiento iusnaturalista, y como veremos al examinar la posición de Aristóteles, éste no identifica lo natural con lo inmutable.

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles distingue entre dos tipos de justicia: la justicia legal, o convencional, y la justicia natural «que en todo lugar tiene la misma fuerza y no existe porque la gente piense esto o aquello» (V. 7). Por ello la justicia natural es independiente de las leyes positivas particulares, y se aplica a todas las personas en todos los lugares. Sin embargo, contra lo que sería de esperar, Aristóteles no distingue los dos tipos de justicia en términos de su mutabilidad. Y no lo hace porque, aunque las leyes positivas (la justicia legal) sean realmente cambiantes, considera que las leyes naturales no están totalmente libres de cambio. Aristóteles expresa esta idea de forma algo críptica:

> «Algunos imaginan que toda justicia es [convencional], porque lo que es natural es inmutable y tiene, en todas partes, el mismo efecto (por ejemplo, el fuego, que quema tan bien aquí como en la tierra de los persas); por el contrario, comprueban que las cosas consideradas justas cambian siempre. Esto no es exactamente así y no es verdad más que en parte; si, entre los dioses, las cosas ocurren de otra manera, entre nosotros, los hombres, hay cosas naturales, susceptibles todas de cambio, lo cual no impide que algunas estén fundadas en la naturaleza y otras no. Es fácil, por tanto, distinguir lo que pertenece a la naturaleza, entre lo que es susceptible de cambiar y lo que no lo es y se apoya en la ley y lo convencional, aun cuando estas dos categorías de cosas serían igualmente cambiantes. Esa misma distinción podrá aplicarse en los demás casos. Por ejemplo, aunque por naturaleza la mano derecha sea más fuerte que la mano izquierda, se comprueba que todo el mundo puede ser igualmente hábil con las dos manos, como si fuesen ambidextros». (*Ética a Nicómaco*, V. 7).

Este pasaje es bastante oscuro, pero resulta más claro si se tiene en cuenta la concepción general de la naturaleza y del cambio de Aristóteles

(expuesta en la *Física*). Para comprender esta exposición, es preciso reconocer su gran interés por los fenómenos biológicos, que le lleva a adoptar un modelo biológico de explicación de toda suerte de procesos naturales. Así, para Aristóteles, la naturaleza de una cosa es su principio interior de cambio, y un cambio será natural si es la obra de este principio interior. Pensemos en el caso del crecimiento orgánico: una planta cambia con el tiempo desde la semilla al plantón y a la planta madura antes de secarse. Estos cambios son naturales porque se deben a la obra de principios internos que rigen su desarrollo y eventual degeneración. Han de distinguirse de otros cambios resultantes de los factores externos, tanto si estos factores son beneficiosos como si son perjudiciales —por ejemplo, los numerosos efectos posibles de la intervención humana. Así, en contraste a la concepción de Platón, la explicación de Aristóteles no implica que lo natural (o real) sea inmutable; sólo requiere que los cambios tengan lugar a resultas de la dinámica interior natural de un ser.

Al igual que otros seres vivos, los seres humanos también crecen y maduran con el tiempo, pero lo que es más importante es que además son seres activos y pueden ordenar sus acciones mediante la comprensión racional. Para Aristóteles este rasgo ulterior es la marca distintiva del ser humano: su definición del ser humano como animal racional pretende destacar la racionalidad como la característica más humana. Así, si tenemos que definir qué es la naturaleza humana, lo que hemos de indagar es el principio interior que rige la vida característicamente humana; y esto es la razón. De este modo Aristóteles aportó la materia prima a partir de la cual los estoicos —y en particular su exponente romano, Cicerón— formularon los primeros principios explícitos del derecho natural.

Los estoicos rechazaron la exposición aristotélica de los procesos naturales, de carácter biológico. Formularon una concepción del cosmos explícitamente determinista, cuyo tema central era la unidad —y por lo tanto la interconexión— de todas las cosas. Este tema dio lugar a un enfoque diferenciado: frente a Aristóteles que había inquirido el elemento diferencial del ser humano o de otros seres para caracterizarlos —un método que subrayaba las diferencias entre las cosas— los estoicos concibieron a la naturaleza humana como una parte del orden natural. No obstante mantuvieron el énfasis de Aristóteles en la importancia de la razón en el ser humano, porque su cosmología situaba el orden racional en el corazón de las cosas. La razón humana era así una chispa del fuego creador, el *logos*, que ordenaba y unificaba el cosmos. Con esta vinculación fueron capaces de realizar su formulación característica de la ética iusnaturalista: la ley natural, la ley de la naturaleza, es la ley de la naturaleza *humana*, y esta ley es la razón. Como la razón podía pervertirse al servicio de intereses especiales en vez

de a sus propios fines, llegó a concretarse más esta formula: la ley natural es la ley de la *recta* o *sana* razón.

Ésta es la forma en que la idea de derecho natural recibió su formulación clásica en los escritos del jurista romano ecléctico Cicerón. En la que es quizás la más famosa presentación del derecho natural, en su obra *La república*, Cicerón lo describe del siguiente modo:

> La ley verdadera es la recta razón de conformidad con la naturaleza; tiene una aplicación universal, inmutable y perenne; mediante sus mandamientos nos insta a obrar debidamente, y mediante sus prohibiciones nos evita obrar mal. Y no es en vano que establece sus mandamientos o prohibiciones sobre los hombres buenos, aunque aquellos carezcan de efecto alguno sobre los malos —ni el senado ni el pueblo puede liberarnos de sus obligaciones, y no tenemos que mirar fuera de nosotros mismos para encontrar su expositor o intérprete. No habrá así diferentes leyes en Roma y en Atenas, o diferentes leyes ahora y en el futuro, sino que una ley eterna e inmutable será válida para todos los países y épocas, y habrá un solo maestro y rector, es decir, Dios, sobre todos nosotros, pues él es el autor de esta ley, su promulgador y su juez aplicador. Quien desobedece huye de sí mismo y niega su naturaleza humana, y en razón de este mismo hecho sufrirá las peores penas, aun si escapa a lo que comúnmente se considera castigo... (*De Re Publica*, III, XXII).

Para explicar lo que supone este pasaje, es preciso recordar que el romano, de orientación pragmática, podía aceptar sin el ornato de la metafísica estoica la exigencia de que las leyes que rigen la conducta humana estaban fundadas en la naturaleza. Todo lo que necesitaba era reconocer que la naturaleza humana proporciona los elementos esenciales para este programa, y que estos elementos (por regla general) son comunes por igual a todos. Cicerón resume así estas características: posición erguida (necesaria para una visión amplia y a lo lejos de las cosas), el lenguaje y los actos expresivos (para la comunicación) un sentido natural de sociabilidad (para permitir la vida social) y por supuesto el pensamiento racional (*Leyes*, I.VII-XIII). La posesión más o menos universal e igual de estos rasgos por parte de los seres humanos muestra el sentido en que, para Cicerón y sus herederos intelectuales, el derecho natural se concebía como algo natural.

Tan pronto añadimos a esto el sentido en que para ellos había de entenderse el derecho natural como *derecho*, estamos en situación de eliminar un equívoco común. Cicerón contrasta la concepción correcta de la ley con la concepción de la multitud. Para ésta, la ley es «aquello que en forma escrita decreta lo que desea, bien por mandamientos o prohibiciones», pero para el hombre culto «la ley es la inteligencia, cuya función natural es prescribir la conducta correcta y prohibir la mala conducta —es la mente y la razón del hombre inteligente, la norma por la que se miden la justicia y la injusticia» (*Leyes*, 1.VI).

Este es el núcleo del derecho natural de Cicerón, pues está libre de cualquier compromiso importante con la metafísica estoica o platónica; y por ello no supone un compromiso importante a la existencia de un «orden natural normativo», al menos en un sentido que implique más que los hechos de la naturaleza humana ya citados. Esta conclusión contrasta de manera considerable con algunas interpretaciones del derecho natural, que la interpretan como la creencia desiderativa de que existe un código moral inscrito en algún lugar del cielo. El problema de semejantes concepciones es que equivocan el significado central de la tesis de que la ley humana y la moral están «fundadas en la naturaleza» (un error que no es sorprendente pues, para un lector moderno, esta es una curiosa expresión). Sin embargo, Cicerón tiene muy claro que la creencia en la ley natural es la creencia en que, tanto a nivel individual como social, los asuntos humanos están adecuadamente regidos por la razón, y que este gobierno ofrece respuestas claras y terminantes para organizar la vida de seres sociales racionales.

A pesar de las discrepancias sobre el contenido del derecho natural, las formulaciones estándar de la idea básica de derecho natural en la Europa medieval coincidían con la ciceroniana. La teoría de Tomás de Aquino (incluida en su imponente *Summa Theologiae*, y a menudo identificada como *la* teoría del derecho natural) no es una excepción: aunque los intereses de Santo Tomás son principalmente metafísicos y religiosos, su exposición de la ley natural no apela a doctrinas metafísicas ni religiosas. Mas bien explica tanto el carácter natural como legal de la ley natural en términos de la razón.

Para Santo Tomás, la ley natural es natural porque está de acuerdo con la naturaleza humana, y esta naturaleza es una naturaleza racional:

> «Lo que es contrario al orden de la razón es contrario a la naturaleza de los seres humanos como tales; y lo que es razonable está de acuerdo con la naturaleza humana como tal. El bien del ser humano es ser de acuerdo con la razón, y el mal humano es estar fuera del orden de lo razonable... Así pues, la virtud humana, que hace buenas tanto a la persona como a sus obras, está de acuerdo con la naturaleza humana en tanto en cuanto está de acuerdo con la razón; y el vicio es contrario a la naturaleza humana en tanto en cuanto es contrario al orden de lo razonable. (*ST*, I-II, Q.71, A.2 C).

De forma similar, el carácter legal de la ley natural está en función de su racionalidad: la ley —dice— es «una ordenación de la razón para el bien común»; es una «norma y medida de los actos, por la que el hombre se mueve a obrar o se abstiene de obrar», y «la norma y medida de los actos humanos es la razón». (*ST*, I-II, Q.90, A.I, 4). También añade que, para ser una ley, ha de promulgarse una norma, porque sólo las normas conocidas pueden ser una medida de acción. Este añadido parece indicar una mayor

preocupación por la situación de la «multitud» que el aristocrático rechazo de Cicerón de las meras creencias populares; pero en los demás sentidos, la concepción de Santo Tomás es fiel a la formulación de Cicerón.

Sin embargo Santo Tomás va mucho más allá de Cicerón, al ofrecer una explicación de la relación entre la ley natural y la ley eterna (divina) por un lado, y las leyes humanas comunes por otro. Su principal interés estuvo siempre orientado a demostrar que, aun cuando son formas de ley distintas, no entran en conflicto. Dado que Santo Tomás comparte la concepción medieval común de que existe una ley eterna, de carácter inmutable, mientras que la ley humana es ostensiblemente cambiante, su intento de armonización puede parecer condenado desde el principio.

Su solución es dividir la ley natural en principios primarios y secundarios, los últimos de los cuales son mutables, pero no los primeros. Así enunciado en términos abstractos, esto puede parecerse más a desplazar el problema que a resolverlo, pero para nuestros actuales propósitos contiene dos aspectos importantes: en primer lugar la solución depende de reanimar la concepción aristotélica de los cambios naturales; y en segundo lugar, el posterior éxito de las concepciones de Santo Tomás en la Europa medieval posterior significó una amplia aceptación de la capacidad de la ley natural para incorporar el cambio. Así pues, a pesar de la extendida creencia actual en sentido contrario, la ley natural no ha de entenderse en general como un conjunto de normas fijas e inalterables que pudiesen aplicarse de forma sencilla a la conducta humana o a la sociedad independientemente de las circunstancias.

Sin embargo, la flexibilidad así conseguida no es totalmente una ventaja: evita un tipo de problemas pero acentúa otro. Un problema común de las teorías del derecho natural es el de cómo traducir las nociones abstractas sobre la existencia de soluciones naturales y racionales a las cuestiones del recto gobierno de la conducta humana en normas prácticas o máximas específicas de utilidad. El aumentar la flexibilidad de la idea de derecho natural acentúa este problema porque debilita la conexión entre los principios generales y las máximas prácticas reales. Impide así una respuesta directa a este interrogante: ¿qué implica en la práctica el derecho natural?.

Siempre que se tenga presente la idea inicial de las teorías del derecho natural, no ha de considerarse demasiado grave el problema. No es raro que los modernos críticos del derecho natural lo consideren como una teoría entre varias propuestas para explicar los fundamentos y la naturaleza de nuestras obligaciones morales. Sin embargo, en sus formulaciones clásicas el derecho natural se concibe como la alternativa al escepticismo moral: es decir, como la alternativa a la concepción (con expresiones diversas) de que no existen respuestas correctas a las cuestiones morales —sólo hay respuestas *aceptadas*, meras convenciones. En este sentido, «el escepticismo moral»

se refiere tanto a tesis fuertes como el nihilismo como a otras más débiles, como el relativismo. Todas las posiciones semejantes niegan que las creencias morales tengan un fundamento objetivo o (intemporalmente) real, que puedan discernirse conclusiones morales *sub specie aeternitatis* (estas posiciones se exponen en los artículos 35, «El realismo», 38, «El subjetivismo», y 39, «El relativismo»). Así pues, entendido como negación del escepticismo moral, no es sorprendente el irreductible carácter abstracto de la doctrina del derecho natural.

3. Una teoría de los derechos humanos

Al igual que sus precursores antiguos y medievales, el derecho natural de comienzos de la modernidad también se interesó de manera destacada por refutar el escepticismo. Por ello, también tendió a tener conclusiones muy generales, no siendo siempre muy útil como guía práctica. Sin embargo, la variante moderna ha proporcionado la base de la teoría secular de los derechos humanos. Los elementos básicos de semejante teoría se exponen con claridad en los escritos de Hugo Grocio, por lo que éste ha pasado a ser considerado el padre del derecho natural moderno.

En su obra principal, *Sobre el derecho de la paz y la guerra* (publicada en 1625, en medio de la Guerra de los Treinta Años), Grocio considera con detalle las fuentes comunes de disputa que causan conflicto entre las naciones. Grocio espera proporcionar un marco moral para las naciones que pudiese servir para garantizar la paz. En los Prolegómenos y en el primer capítulo de la obra también hace una breve exposición de los principios generales que deberían regir semejante indagación. Estos principios proporcionan la base del derecho natural moderno.

El interés de Grocio por rechazar el escepticismo se comprende con facilidad: en las relaciones internacionales se da más crédito que en la conducción de la vida individual al escepticismo moral, concebido como la creencia de que no existen normas morales para regir los conflictos entre las naciones o incluso, en sentido más fuerte, como que las «razones de Estado» invalidan las consideraciones morales ordinarias; en este ámbito, semejante concepción tiene una capacidad de daño considerablemente mayor. Sin embargo, su enfoque del problema está influido por los precursores de la tradición iusnaturalista. Al igual que Cicerón, considera las concepciones escépticas de Carneades, el más famoso crítico del derecho natural de la antigüedad; las respuestas que ofrece también son claramente ciceronianas. Carneades había afirmado que las leyes y la moralidad humana no estaban «fundadas en la naturaleza», sino que eran meras convenciones, simplemente adoptadas por su utilidad. Al igual que Cicerón antes de él, Grocio

niega la oposición entre naturaleza humana y utilidad, afirmando que sólo podía servirse a la utilidad interpretando las leyes de conformidad con la naturaleza humana (este argumento general —que no puede utilizarse el criterio de utilidad como medida de la conducta humana porque depende de un conocimiento previo de la constitución de la naturaleza humana— es un rasgo estándar de los argumentos iusnaturalistas. Parece situar la teoría del derecho natural en contraposición al utilitarismo moderno. Sin embargo, la verdad es algo más compleja de lo que sugieren las apariencias iniciales: más adelante abordaremos la cuestión).

Tanto en las formulaciones antiguas como medievales se suponía que la ley de la naturaleza había sido, en algún sentido, implantada en nosotros por Dios (o por los dioses). Sin embargo, como también se suponía que esta ley era la ley de nuestra naturaleza, y consistía en la capacidad de (recta) razón, está claro que la creencia en Dios no era una parte esencial de la doctrina. La distinción de Santo Tomás entre ley natural y ley eterna de Dios era un reconocimiento implícito de esto, y los jesuitas racionalistas españoles (en particular Francisco Suárez) también habían afirmado la autonomía de la ley natural. Por ello, la presentación de Grocio de esta idea no era nueva, pero fue lo suficientemente directa como para llamar la atención de una audiencia más amplia: «lo que hemos venido diciendo [sobre el fundamento del derecho natural] tendría cierto grado de validez aun si pensásemos —lo que no puede aceptarse sin una maldad extrema— que no hay Dios, o que los asuntos de los hombres no le atañen» (Grocio, 1625, Prolegómenos, 11).

Grocio no era ateo, por lo que su insistencia en la cuestión es tanto más significativa. Aunque carecemos de una especificación clara de lo amplio que consideraba el «grado de validez», sus intérpretes conservadores adoptaron la concepción de que, si bien nuestro conocimiento de la ley de la naturaleza no depende de Dios, si dependen nuestras razones para obedecerla. Esta es una concepción instructiva, pues puede considerarse que muchos filósofos actuales han llegado a una conclusión similar: entre los filósofos morales contemporáneos hay considerablemente más acuerdo acerca de nuestra capacidad de discernir el bien y el mal que sobre la fuente, o incluso la realidad, de una razón suficiente para actuar en consecuencia.

Sin embargo, la aportación más característica de Grocio fue traducir la ley natural en una teoría de los derechos humanos. Una vez más no fue el primero en realizar esta asociación, y todos los defensores posteriores del derecho natural le siguieron por este camino (la influyente revisión de Grocio en la obra de Samuel Puffendorf *Sobre la ley de la naturaleza y de las naciones* (1672) conservó una teoría de los derechos, pero reduciendo considerablemente su importancia). Lo que proporcionó fue una exposición clara de la idea de que el ámbito moral podía concebirse como un cuerpo

de derechos individuales, una idea que llegó a gozar de considerable reconocimiento. Grocio afirma en *Sobre la ley de la guerra y de la paz* que la ley puede concebirse como «un cuerpo de derechos ... que hace referencia a la persona. En este sentido, un derecho se convierte en una cualidad moral de una persona, permitiéndole tener o hacer algo legalmente» (Grocio, 1625, I.I.IV). Como hace posible la acción moral, esta «cualidad moral» puede concebirse como una especie de facultad o capacidad moral; y como tal dota al individuo de una significación moral independiente. Por consiguiente, esta formulación supone un importante cambio en la comprensión común de las relaciones entre individuo y sociedad. Así como antes se había entendido comúnmente la moralidad como el grupo de obligaciones creadas por las pautas de interdependencia de la vida social humana, a partir de ahora podía entenderse como el resultado de las transacciones voluntarias entre agentes morales independientes, con la implicación adicional tan característica (en particular) de las modernas teorías de los derechos: la significación moral de la persona individual en cuanto tal. Puede medirse el éxito de esta concepción de las relaciones sociales considerando el predominio de las teorías que la presuponen: las teorías contractuales de la legimitidad política y las comparables teorías morales del consenso, en especial las teorías de la elección racional.

Curiosamente, estas teorías basadas en los derechos tienen como punto débil precisamente aquél en el que se consideró problemático el secularismo de Grocio: no parecen capaces de proporcionar una idea adecuada de obligación. Si mis obligaciones morales dependen de que las haya aceptado libremente, ¿por qué no puedo renegar de ellas cuando me resulte conveniente? Por supuesto, si todo el mundo adoptase libremente esta actitud, se derrumbaría el orden social. Pero el reconocimiento de esto obliga sólo a tener cuidado en la aplicación del principio, y no a abandonarlo por completo. Expresado de manera tosca, sigue en pie la cuestión siguiente: ¿por qué no renegar de mis obligaciones cuando, pensándolo bien — por ejemplo, sabiendo que puedo prescindir de ellas— resulta ventajoso? Así pues, los dos rasgos más característicos de la moderna versión del derecho natural en Grocio, su secularismo y su teoría individualista de los derechos, son vulnerables en el mismo punto, con lo cual la cuestión de la obligación se convierte en el problema quizás más persistente para el filósofo moral contemporáneo.

4. El derecho natural y sus rivales modernos

También son instructivas las observaciones de Grocio acerca del método, pues ayudan a esclarecer la relación entre el derecho natural moderno

y su principal adversario, el utilitarismo moderno. Grocio distingue entre dos tipos de método para determinar lo que concuerda con la ley de la naturaleza. El método a priori consiste en «demostrar el necesario acuerdo o desacuerdo de cualquier cosa con una naturaleza racional y social», mientras que el método a posteriori sigue el curso más falible de «llegar a la conclusión, sino con absoluta seguridad, al menos con toda probabilidad, que está de acuerdo con la ley de la naturaleza considerada como tal en todos los países, o al menos entre los más avanzados de la civilización». Aunque este último método está plagado de dificultades, Grocio lo utiliza en el intento de descubrir qué es natural en la vida humana: «un efecto que es universal exige una causa universal; y la causa de esta opinión apenas puede ser otra que el sentimiento que se denomina sentido común de la humanidad» (Grocio 1625, I.I.XII.I).

Supongamos que adoptamos el método a posteriori, para inmediatamente ver frustradas las expectativas anteriores: en vez de descubrir creencias universales o al menos reconocidas en general, como claramente esperaba Grocio, encontramos que está tan arraigada la diversidad humana que no puede abarcarse por principios generales de la naturaleza humana, ni explicarse invocando creencias reguladoras (como el «nivel de civilización»). Si nos vemos forzados a llegar a esta conclusión, el método a posteriori nos llevaría también a adoptar otra. La irreductible diversidad de las creencias humanas, unida al compromiso de aceptar las pautas de aquellas creencias como guía de lo natural en los humanos, nos inclinaría a una concepción pluralista de los bienes humanos (o bien, dicho en otros términos, a un pluralismo en relación a los fines humanos); y si nuestro pluralismo fuese lo suficientemente incondicional, desembocaríamos en la concepción de que no hay otro criterio relativo a los bienes humanos más allá de las preferencias de las personas individuales.

En este punto, la idea de derecho natural corre el peligro de descomponerse por completo. Esta cuestión se expresa claramente formulando la siguiente pregunta: si la diversidad humana es tan grande, y tan fragmentario el ámbito de los valores humanos, ¿cómo es posible la sociedad? Son posibles dos diferentes tipos de respuestas. Por una parte insistiríamos en la significación moral de la persona individual (y de sus preferencias), una concepción que, ante tal diversidad, daría lugar a reconocer la significación moral de muy poco más, al menos más allá de aquellos principios de procedimiento considerados necesarios para mantener la deseada individuación. Seguir este camino sería avanzar hacia una versión extrema de la teoría de los derechos naturales, una versión que separase la posesión y justificación de los derechos de cualquier bien humano superior (el representante más claro de una posición así es Robert Nozick en su obra *Anarquía, Estado y Utopía*). O también podría proponerse un método para armonizar las pre-

ferencias en conflicto. Una forma atractivamente sencilla de hacerlo sería conceder igual importancia a las preferencias de los individuos, y a continuación encajarlas en un resultado que proporcione el mayor grado de satisfacción de las preferencias. Esto sería adoptar el utilitarismo de la preferencia (si nos comprometiésemos con una psicología hedonista de la acción, habríamos adoptado el utilitarismo clásico. Puede encontrarse un examen adicional de estas formas de utilitarismo en el artículo 20 de este libro, titulado «La utilidad y el bien»).

Este breve resumen permite destacar la principal diferencia entre el derecho natural y sus principales rivales modernos, a saber, si puede o no acomodarse la diversidad humana en un sistema unitario de bienes característicamente humanos. Al responder que es posible semejante sistema, el derecho natural no sólo choca con las formas estándar de utilitarismo sino también con las teorías contemporáneas de los derechos similares a la antes citada. Así pues, aunque el derecho natural moderno contribuyó a establecer las modernas teorías de los derechos, sería erróneo clasificar todas las teorías de los derechos como especies del derecho natural.

Asimismo, sería un error clasificar el derecho natural y el utilitarismo como posiciones opuestas sin más. Si la división entre ambos se basa, ante todo, en el grado de diversidad que se considera existente entre diferentes seres humanos, con frecuencia será más esclarecedor considerarlos como perspectivas más diferentes en grado que en especie. El carácter distintivo de las teorías del derecho natural depende de la suposición de que los valores humanos, sea cual sea su diversidad superficial, muestra uniformidades subyacentes que pueden dotar de contenido a la idea de bienes humanos naturales (o verdaderos). Pero es esta una creencia que no tiene por qué rechazar el utilitarismo. De hecho, cualquier forma de utilitarismo que pretenda identificar un orden racional en las preferencias humanas, en vez de simplemente aceptar las preferencias que tiene cualquiera en un momento dado, procede de una manera que no tiene por qué ser contraria a la teoría del derecho natural (un buen ejemplo reciente de semejante forma de utilitarismo es el «utilitarismo objetivo» defendido en la obra de David Brink, *Moral realism and the foundations of ethics*). Sin embargo, si falla el supuesto de una uniformidad subyacente, sería difícil resistirse a formas de utilitarismo más simples y menos estructuradas —formas no compatibles con el derecho natural.

Esta conclusión obtiene un apoyo implícito en las formulaciones generales de los propios iusnaturalistas, pues aunque éstos insisten normalmente en que el derecho natural no está fundado en la utilidad, no obstante está reforzado, está en armonía con, o es la única guía segura para la utilidad. Disolver o fragmentar el fundamento natural sería así no dejar nada más que utilidades «diversas», y el problema práctico de cómo regularlas y

armonizarlas. Por supuesto, como ya hemos señalado, una posible respuesta a este problema es la de las teorías de los derechos como la de Nozick; pero dado que estas teorías parecen ser muy poco atractivas desde el punto de vista de la utilidad general, se han separado más en este sentido del espíritu de los iusnaturalistas que de los utilitaristas.

Por supuesto estas breves observaciones no ofrecen nada parecido a una exposición completa de la relación entre las teorías del derecho natural y el utilitarismo. Sin embargo, es útil plantear la cuestión en estos términos porque ayuda a evitar un posible equívoco importante. Resulta demasiado fácil pensar que el derecho natural y el utilitarismo moderno son simplemente opuestos, especialmente cuando uno se enfrenta a los modernos debates sobre cuestiones polémicas como el aborto o la eutanasia. Ambas teorías concuerdan en un aspecto central. El derecho natural es, ante todo, la afirmación de que las creencias morales tienen un fundamento natural, de que puede justificarse racionalmente la moralidad. El utilitarista moderno está de acuerdo en esto. Aunque típicamente revisionista sobre las creencias morales tradicionales, el utilitarista no es un escéptico moral, pues suscribir el utilitarismo es aceptar que existen bienes morales verdaderos. Las diferencias entre ambas posturas se reducirán normalmente a la medida en que se considera que los hechos subyacentes de la naturaleza humana configuran o limitan las conclusiones morales.

5. Una teoría de los bienes humanos

Una razón para contrastar las teorías del derecho natural con otras teorías morales contemporáneas en estos términos es la de mostrar que la teoría del derecho natural puede expresarse como una teoría de (un limitado número de) bienes humanos genuinos. Esta es la forma en que se ha presentado la teoría del derecho natural más reciente. La obra de John Finnis *Natural law and natural rights* defiende el siguiente grupo de bienes humanos básicos: vida, conocimiento, ocio, experiencia estética, sociabilidad (amistad), razonabilidad práctica y «religión». La última de estas categorías no pretende destacar un grupo de creencias específico, sino todas aquellas creencias que pueden denominarse cuestiones de interés último; las cuestiones sobre el sentido de la vida humana.

Esta es al menos una lista plausible de candidatos al estatus de bienes humanos básicos, pero la exposición de Finnis se vuelve más controvertida cuando prosigue especificando los requisitos básicos de la razonabilidad práctica. El más discutible de estos requisitos es que la razón práctica exige «el respeto de todo valor básico en cualquier acto». Pretende desempeñar un doble (y doblemente católico) papel: no simplemente descartar todas las

formas de razonamiento consecuencialista sino además delimitar la perspectiva moral de la Iglesia católico-romana en una serie de cuestiones polémicas, como la contracepción y la masturbación. Incluir esta exigencia entre los requisitos básicos de razonabilidad práctica, e incluso ordenarla junto a exigencias tan irreprochables como el interés por el bien común y el carácter injustificable de las preferencias arbitrarias entre valores o personas es poner la teoría en sintonía con la ortodoxia católica-romana a expensas de su plausibilidad general. La cuestión no es que la ortodoxia moral católica no pueda ser correcta, sino que no puede demostrarse, con exclusión de todas las demás, simplemente enunciando los principios más generales de moralidad y racionalidad práctica.

No obstante, el derecho natural *se* entiende comúnmente como una teoría cabalmente deontológica (véase el artículo 17, «La deontología contemporánea», para una presentación de la ética deontológica). Puede considerarse poco plausible el intento de criticar esta característica, al estilo de este ensayo, y también puede considerarse que el requisito de razón práctica de Finnis es, con todos sus excesos, el mal menor. Es posible responder a esta acusación del siguiente modo. Sin duda aquí no hemos defendido que todas las formas de utilitarismo sean compatibles con el derecho natural, sino sólo que algunas lo son (y que éstas son de carácter muy elaborado, y tienen muy poco parecido con el utilitarismo clásico del acto). En segundo lugar, dado que normalmente se define el derecho natural como la ley de la razón, todo dependerá de la definición de racionalidad. A menos que se excluyan rígidamente todas las formas de racionalidad instrumental (una hipótesis poco plausible para que la teoría sea verdaderamente práctica) es muy difícil ver por qué las consecuencias no desempeñan, al menos en ocasiones, un papel decisivo a la hora de seleccionar o configurar los principios a seguir. De hecho, la relatividad que comúnmente incorporan las teorías del derecho natural —como el reconocimiento de que diferentes sociedades siguen legítimamente normas diferentes— puede explicarse precisamente según este criterio. En tercer lugar, la imagen pública rígidamente deontológica del derecho natural se debe en gran medida al hecho de que muchos de sus nominales defensores suscriben una versión que no es defensible siquiera desde una perspectiva del derecho natural. El propio Finnis critica duramente esta versión. Depende de lo que denomina el «argumento de la facultad pervertida», un argumento que considera absurdo (Finnis, 1980, p. 48). No obstante es una concepción popular, y con frecuencia se considera el alma misma del pensamiento iusnaturalista, por lo que es preciso presentar su naturaleza y fallos.

El tipo de perspectiva en cuestión clasifica determinadas acciones como malas simplemente porque son no naturales. Aunque esta concepción tiene diferentes versiones, todas dependen de la idea de que este ca-

rácter no natural consiste en la violación de los principios básicos del funcionamiento biológico humano. Donde se aplica más comúnmente es en aspectos de la conducta sexual, en especial a la homosexualidad, la masturbación y la contracepción. Como tesis sobre la conducta sexual puede formularse del siguiente modo. Aunque la actividad sexual pueda *dar* placer, no es *para* el placer: el placer es parte de los medios para el fin, pero el fin de la actividad sexual es la procreación humana. Sin embargo, puede apreciarse fácilmente la debilidad de este tipo de pensamiento (al menos en sus formas más simples). Consiste en decir que una acción es mala si no concuerda con una función biológica relevante, e implica así que incluso conductas inocuas como besar y escribir (o mecanografiar) también son malas. La boca está creada para comer y (quizás) para hablar, no para besar; y aunque la mano humana es quizás el mecanismo más adaptable de la naturaleza, escribir y mecanografiar no forman parte de su función biológica. Si esto parece demasiado ligero, puede considerarse necesario distinguir entre aquellas actividades no funcionales que *frustran* las funciones biológicas, y las que no: el besar no impide comer, mientras que la homosexualidad no impide procrear. Pero esta estrategia no sirve, pues es sólo la homosexualidad *exclusiva*, y no los actos homosexuales individuales, lo que impide la procreación, pero a lo que se imputa la inmoralidad es a los actos individuales.

¿Por qué esta concepción, que ha parecido ser moralmente vinculante a tanta gente, es tan equivocada? El problema básico es su concepción totalmente inadecuada de la naturaleza del ser humano. La única función que concede a la racionalidad humana es la ilimitada función de encubrir —y a continuación adecuarse a— las funciones biológicas. Esto resulta irónico, pues desde el principio la teoría del derecho natural subrayó que su fundamento estaba en la naturaleza racional del ser humano (por supuesto hay versiones más elaboradas de esta concepción que apelan a una concepción de la racionalidad más adecuada. Sin embargo, incluso estas versiones parecen estar afectas de una preocupación excesiva por las funciones biológicas, pues es difícil ver de qué otra manera pueden mantenerse las conclusiones que distinguen estas concepciones). Por esta razón también es difícil no sospechar que, a pesar de sus objeciones al argumento, el propio Finnis no esté totalmente inmune a su efecto.

Una observación final: en ocasiones se indica que términos como «naturaleza», «natural», etc., son peligrosamente ambiguos, pues pueden tener un significado descriptivo o normativo, y que el fallo básico del derecho natural está en su aprovechamiento de esta ambigüedad. La ambigüedad es verdadera, y sin duda es verdadero que muchos intentos de teorizar el derecho natural son manifiestamente culpables. No obstante, no está justificada la conclusión, aún cuando tampoco puede demostrarse su falsedad. La ob-

jeción depende de aceptar acríticamente que la posición moral debe depender de razones típicamente morales (en vez de, lo que es más importante, relacionadas con la prudencia). Sin embargo, las formulaciones más generales del derecho natural se basan precisamente en la concepción opuesta. Suponen que la tarea de una teoría de la conducta humana recta es conocer cómo vivir consumadamente (en el más amplio sentido).

El argumento justificatorio esencial para vivir de acuerdo con la (propia) naturaleza, reiterado en innumerables defensas del derecho natural, es que es autodestructivo dejar de hacerlo.

Esta es una exigencia de gran alcance, y puede parecer imposible justificarla. No hay duda de que el apoyo histórico individual más poderoso de esta idea ha sido la doctrina cristiana de las recompensas y castigos en la próxima vida, una doctrina capaz de hacer incluso de los tipos de vida más autonegadores el alma misma de la prudencia. Sin embargo, esta concepción no se mantiene en pie o decae por completo con aquella doctrina. Por ejemplo, la creencia de que uno tiene una naturaleza determinada hace imperativo el mandato de vivir de acuerdo con ella, al menos si puede especificarse con algún detalle esa naturaleza. Así, el problema no es meramente el de si uno tiene una naturaleza de este tipo, sino el de si puede conocerse con suficiente detalle. El fallo de la teoría del derecho natural es por ello su típico fallo en ir más allá de la insistencia en que la naturaleza humana es una naturaleza racional. Si el argumento justificatorio esencial simplemente define la irracionalidad como autodestrucción, sin especificar más ésta, se obtiene la justificación a costa del contenido. En este caso pierden una base sólida muchas de las tesis estándar de los iusnaturalistas clásicos. Por poner sólo un ejemplo: no puede afirmarse que exista una vinculación estrecha entre las exigencias de la naturaleza y la observancia general de las normas de conducta establecidas.

6. Conclusión

El derecho natural es una concepción moral muy general creada, ante todo, para refutar al escepticismo moral. Su premisa básica es que las creencias morales humanas tienen un fundamento racional, en la forma de principios generales de conducta recta que reflejan una naturaleza humana determinada y racional. Su punto débil ha sido la dificultad de mostrar cómo pueden traducirse estas exigencias tan generales en máximas prácticas fiables y específicas. En el contexto de las teorías éticas actuales, el derecho natural difiere de sus rivales en que se resiste a la tendencia de aceptar que la realización del ser humano admita una inmensa variedad de formas, que pueden alcanzarse por formas de vida igualmente diversas. Esto no debe

causarle engorro, pero su tarea actual es proporcionar una explicación plausible de los bienes humanos básicos y sus implicaciones, y con ello proporcionar una alternativa al fácil pluralismo de gran parte del pensamiento moral contemporáneo.

Bibliografía

Obras históricas

Aquino, Tomás: *Summa Theologiae.* Trad. esp.: *Suma teológica*, Madrid, BAC, 1954.

Aristóteles: *Physics.* Trad. esp.: *Física,* B. Aires, Eudeba, 1972.

—: *Nicomachean Ethics.* Trad. esp.: *Ética nicomaquea*, Madrid, Gredos, 1988.

— : *Politics. Política,* Madrid, Alianza Editorial, 1986.

Cicerón: *De Legibus* y *De Re Publica,* Loeb Classical Library (Londres: Heinemann, 1928). Trad. esp.: *Sobre la República. Sobre las leyes,* Madrid, Tecnos, 1986.

Grocio, H.: *De Jure Belli ac Pacis* (1625); trad. como *On The Law of War and Peace* (Nueva York: Wildy and Sons, 1964). Trad. esp.: *Del derecho de la guerra y de la paz,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

Platón: *Gorgias.* Trad. esp.: *Gorgias,* Madrid, Gredos, 1983.

—: *Protagoras.* Trad. esp.: *Protágoras,* Madrid, Gredos, 1985.

—: *TheRepublic.* Trad. esp.: *República,* Madrid, Gredos, 1986.

—: *The Laws.* Trad. esp.: *Las Leyes,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

Pufendorf, S.: *De Jure Naturae et Gentium* (1672); trad. como *On the Law of Nature and Nations* (Nueva York: Wildy and Sons, 1964).

Sófocles: *Antigona.* Trad. esp.: *Antígona,* Barcelona, Labor, 1989.

Suárez, F.: *De Legibus ac Deo Legislatore,* trad. como *Of Laws and God the Lawgiver* (Nueva York: Wildy and Sons, 1964). Trad. esp.: *De legibus,* Madrid, CSIC, 1973.

Obras tomistas contemporáneas

Finnis, J.: *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

Otras

Brink, D. O.: *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974). Trad. esp.: *Anarquía, Estado y Utopía,* México, FCE, 1988.

Otras lecturas

Obras generales

d'Entreves, A. P.: *Natural Law* (Londres: Hutchinson, 1967). Trad. esp.: *Derecho natural,* Madrid, Aguilar, 1972.

Hegel, G. W. F.: *Natural Law* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1975). Trad. esp.: *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural,* Madrid, Aguilar, 1979.

Hittinger, R.: *A Critique of the New Natural Law Theory* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984).

Locke, J.: *Essays on the Law of Nature* (1690); (Oxford: Oxford University Press, 1954).

Ritchie, D. G.: *Natural Rights* (Londres: Allen and Unwin, 1894).

Tuck, R.: *Natural Rights Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Weinreb, L.: *Natural Law and Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

Naturaleza y naturaleza humana en la filosofía antigua

Inwood, B.: *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

Lear, J.: *Aristotle: The Desire to Understand* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Trad. esp.: *Aristóteles,* Madrid, Alianza Editorial, 1994.

Waterlow, S.: *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

Dos artículos sobre Santo Tomás y la ley natural

Bourke, V. J.: «Is Thomas Aquinas a natural law ethicist?» *Monist,* 58 (1974), 52-66.

Ross, J. F.: «Justice is reasonableness: Aquinas on human law and morality», *Monist,* 58 (1974), 86-103.

Más obras tomistas contemporáneas

Finnis, J.: *Fundamentals of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

Finnis, J., Boyle, J. y Grisez, G.: *Nuclear Deterrence, Morality and Realism* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

Grisez, G.: *Life and Death with Liberty and Justice* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979).

—: *The Way of the Lord Jesus.* Vol. I, *Christian Moral Principles* (Nueva York: Franciscan Herald Press, 1983).

14
LA ÉTICA KANTIANA

Onora O'Neill

1. Introducción

Immanuel Kant (1724-1804) fue uno de los filósofos europeos más importantes desde la antigüedad; muchos dirían simplemente que es el más importante. Llevó una vida extraordinariamente tranquila en la alejada ciudad prusiana de Königsberg (hoy Kalingrado en la URSS), y publicó una serie de obras importantes en sus últimos años. Sus escritos sobre ética se caracterizan por un incondicional compromiso con la libertad humana, con la dignidad del hombre y con la concepción de que la obligación moral no deriva ni de Dios, ni de las autoridades y comunidades humanas ni de las preferencias o deseos de los agentes humanos, sino de la razón.

Sus escritos son difíciles y sistemáticos; para comprenderlos puede ser de utilidad distinguir tres cosas. En primer lugar está la ética de Kant, articulada por sus escritos de las décadas de 1780 y 1790. En segundo lugar está la «ética de Kant», una presentación (considerablemente desfavorable) de la ética de Kant formulada por sus primeros e influyentes críticos y que a menudo todavía se atribuye a Kant. Esta posición ha tenido una vida propia en los debates actuales. En tercer lugar está la «ética kantiana», un término mucho más amplio que engloba tanto la ética de Kant como la «ética de Kant» y que también se utiliza como denominación (principalmente encomiosa) de una serie de posiciones éticas contemporáneas que reclaman la herencia de la ética de Kant, pero que se separan de Kant en muchos sentidos.

2. La ética de Kant: el contexto crítico

La ética de Kant está recogida en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), la *Crítica de la razón práctica* (1787), *La metafísica de la moral* (1797) (cuyas dos partes *Los elementos metafísicos del derecho* y *La doctrina de la virtud* a menudo se publican por separado) así como en su *Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) y un gran número de ensayos sobre temas políticos, históricos y religiosos. Sin embargo, las posiciones fundamentales que determinan la forma de esta obra se examinan a fondo en la obra maestra de Kant, *La crítica de la razón pura* (1781), y una exposición de su ética ha de situarse en el contexto más amplio de la «filosofía crítica» que allí desarrolla.

Esta filosofía es ante todo crítica en sentido negativo. Kant argumenta en contra de la mayoría de las tesis metafísicas de sus precursores racionalistas, y en particular contra sus supuestas pruebas de la existencia de Dios. De acuerdo con su concepción, nuestra reflexión ha de partir de una óptica humana, y no podemos pretender el conocimiento de ninguna realidad trascendente a la cual no tenemos acceso. Las pretensiones de conocimiento que podemos afirmar deben ser por lo tanto acerca de una realidad que satisfaga la condición de ser objeto de experiencia para nosotros. De aquí que la indagación de la estructura de nuestras capacidades cognitivas proporciona una guía a los aspectos de esa realidad empírica que podemos conocer sin referirnos a experiencias particulares. Kant argumenta que podemos conocer a priori que habitamos en un mundo natural de objetos situados en el espacio y el tiempo que están causalmente relacionados.

Kant se caracteriza por su insistencia en que este orden causal y nuestras pretensiones de conocimiento se limitan al mundo natural, pero que no tenemos razón para pensar que el mundo natural cognoscible es todo cuanto existe. Por el contrario, tenemos y no podemos prescindir de una concepción de nosotros mismos como agentes y seres morales, lo cual sólo tiene sentido sobre la suposición de que tenemos una voluntad libre. Kant afirma que la libre voluntad y la causalidad natural son compatibles, siempre que no se considere la libertad humana —la capacidad de obrar de forma autónoma— como un aspecto del mundo natural. La causalidad y la libertad se dan en ámbitos independientes; el conocimiento se limita a la primera y la moralidad a la última. La solución de Kant del problema de la libertad y el determinismo es el rasgo más controvertido y fundamental de su filosofía moral, y el que supone la mayor diferencia entre su pensamiento y el de casi toda la literatura ética del siglo XX, incluida la mayor parte de la que se considera «ética kantiana».

La cuestión central en torno a la cual dispone Kant su doctrina ética es la de «¿qué debo hacer?». Kant intenta identificar las máximas, o los princi-

pios fundamentales de acción, que debemos adoptar. Su respuesta se formula sin referencia alguna a una concepción supuestamente objetiva del bien para el hombre, como las propuestas por las concepciones perfeccionistas asociadas a Platón, Aristóteles y a gran parte de la ética cristiana. Tampoco basa su posición en pretensión alguna sobre una concepción subjetiva del bien, los deseos, las preferencias o las creencias morales comúnmente compartidas que podamos tener, tal y como hacen los utilitaristas y comunitaristas. Al igual que en su metafísica, en su ética no introduce pretensión alguna sobre una realidad moral que vaya más allá de la experiencia ni otorga un peso moral a las creencias reales. Rechaza tanto el marco realista como el teológico en que se habían formulado la teoría del derecho natural y la doctrina de la virtud, así como la apelación a un consenso contingente de sentimientos o creencias como el que defienden muchos pensadores del siglo XVIII (y también del XX).

3. La ética de Kant: la ley universal y la concepción del deber

El propósito central de Kant es concebir los principios de la ética según procedimientos racionales. Aunque al comienzo de su *Fundamentación* (una obra breve, muy conocida y difícil) identifica a la «buena voluntad» como único bien incondicional, niega que los principios de la buena voluntad puedan determinarse por referencia a un bien objetivo o *telos* al cual tiendan. En vez de suponer una formulación determinada del bien, y de utilizarla como base para determinar lo que debemos hacer, utiliza una formulación de los principios éticos para determinar en qué consiste tener una buena voluntad. Sólo se plantea una cuestión más bien mínima, a saber, ¿qué máximas o principios fundamentales podría adoptar una pluralidad de agentes sin suponer *nada* específico sobre los deseos de los agentes o sus relaciones sociales? Han de rechazarse los principios que no puedan servir para una pluralidad de agentes: la idea es que el principio moral tiene que ser un principio para todos. La moralidad comienza con el rechazo de los principios no universalizables. Esta idea se formula como una exigencia, que Kant denomina «el imperativo categórico», o en términos más generales la Ley moral. Su versión más conocida dice así: «obra sólo según la máxima que al mismo tiempo puedas querer se convierta una ley universal». Esta es la clave de la ética de Kant, y se utiliza para clasificar las máximas que pueden adoptar los agentes.

Un ejemplo de uso de imperativo categórico sería este: un agente que adopta la máxima de prometer en falso no podría «querer esto como ley universal». Pues si quisiese (hipotéticamente) hacerlo se comprometería con el resultado predictible de una quiebra tal de la confianza que no po-

dría obrar a partir de su máxima inicial de prometer en falso. Este experimento intelectual revela que la máxima de prometer en falso no es universalizable, y por lo tanto no puede incluirse entre los principios comunes de ninguna pluralidad de seres. La máxima de rechazar la promesa en falso es una exigencia moral; la máxima de prometer en falso está moralmente prohibida. Es importante señalar que Kant no considera mala la promesa en falso en razón de sus efectos presuntamente desagradables (como harían los utilitaristas) sino porque no puede quererse como principio universal.

El rechazo de la máxima de prometer en falso, o de cualquier otra máxima no universalizable, es compatible con una gran variedad de cursos de acción. Kant distingue dos tipos de valoración ética. En primer lugar podemos evaluar las máximas que adoptan los agentes. Si pudiésemos conocerlas podríamos distinguir entre las que rechazan principios no universalizables (y tienen así principios moralmente valiosos) y las que adoptan principios no universalizables (y tienen así principios moralmente no valiosos). Kant se refiere a aquellos que suscriben principios moralmente válidos como a personas que obran «por deber». Sin embargo Kant también afirma que no tenemos un conocimiento cierto ni de nuestras máximas ni de las de los demás. Normalmente deducimos las máximas o principios subyacentes de los agentes a partir de su pauta de acción, pero ninguna pauta sigue una máxima única. Por ejemplo, la actividad del tendero verdaderamente honrado puede no diferir de la del tendero honrado a regañadientes, que comercia equitativamente sólo por deseo de una buena reputación comercial y que engañaría si tuviese una oportunidad segura de hacerlo. De aquí que, para los fines ordinarios, a menudo no podemos hacer más que preocuparnos por la conformidad externa con las máximas del deber, en vez de por la exigencia de haber realizado un acto a partir de una máxima semejante. Kant habla de la acción que tendría que hacer alguien que tuviese una máxima moralmente válida como una acción «de conformidad con el deber». Esta acción es obligatoria y su omisión está prohibida. Evidentemente, muchos actos concuerdan con el deber aunque no fueron realizados por máximas de deber. Sin embargo, incluso esta noción de deber externo se ha definido como indispensable en una situación dada para alguien que tiene el principio subyacente de actuar por deber. Esto contrasta notablemente con las formulaciones actuales del deber que lo identifican con pautas de acción externa. Así, la pregunta de Kant «¿Qué debo hacer?» tiene una doble respuesta. En el mejor de los casos debo basar mi vida y acción en el rechazo de máximas no-universalizables, y llevar así una vida moralmente válida cuyos actos se realizan por deber; pero incluso si dejo de hacer esto al menos debo asegurarme de realizar cualesquiera actos que serían indispensables si tuviese semejante máxima moralmente válida.

La exposición más detallada de Kant acerca del deber introduce (versio-

nes de) determinadas distinciones tradicionales. Así, contrapone los deberes para con uno mismo y para con los demás y en cada uno de estos tipos distingue entre deberes perfectos e imperfectos. Los deberes *perfectos* son completos en el sentido de que valen para todos los agentes en todas sus acciones con otras personas. Además de abstenerse de prometer en falso, otros ejemplos de principios de deberes perfectos para con los demás son abstenerse de la coerción y la violencia; se trata de obligaciones que pueden satisfacerse respecto a todos los demás (a los cuales pueden corresponder derechos de libertad negativa). Kant deduce los principios de la obligación *imperfecta* introduciendo un supuesto adicional: supone que no sólo tenemos que tratar con una pluralidad de agentes racionales que comparten un mundo, sino que estos agentes no son autosuficientes, y por lo tanto son mutuamente vulnerables. Estos agentes —afirma— no podrían querer racionalmente que se adoptase de manera universal un principio de negarse a ayudar a los demás o de descuidar el desarrollo del propio potencial: como saben que no son autosuficientes, saben que querer un mundo así sería despojarse (irracionalmente) de medios indispensables al menos para algunos de sus propios fines. Sin embargo, los principios de no dejar de ayudar a los necesitados o de desarrollar el potencial propio son principios de obligación menos completos (y por lo tanto imperfectos). Pues no podemos ayudar a todos los demás de todas las maneras necesarias, ni podemos desplegar todos los talentos posibles en nosotros. Por ello estas obligaciones son no sólo necesariamente selectivas sino también indeterminadas. Carecen de derechos como contrapartida y son la base de deberes imperfectos. Las implicaciones de esta formulación de los deberes se desarrollan de forma detallada en *La metafísica de las costumbres*, cuya primera parte trata acerca de los principios de la justicia que son objeto de obligación perfecta y cuya segunda parte trata acerca de los principios de la virtud que son objeto de obligación imperfecta.

4. La ética de Kant: el respeto a las personas

Kant despliega las líneas básicas de su pensamiento a lo largo de varios tramos paralelos (que considera equivalentes). Así, formula el imperativo categórico de varias maneras, sorprendentemente diferentes. La formulación antes presentada se conoce como «la fórmula de la ley universal» y se considera la «más estricta». La que ha tenido mayor influencia cultural es la llamada «fórmula del fin en sí mismo», que exige tratar a la humanidad en tu propia persona o en la persona de cualquier otro nunca simplemente como un medio sino siempre al mismo tiempo como un fin. Este principio de segundo orden constituye una vez más una limitación a las máximas que

adoptemos; es una versión muy solemnemente expresada de la exigencia de respeto a las personas. En vez de exigir que comprobemos que todos puedan adoptar las mismas máximas, exige de manera menos directa que al actuar siempre respetemos, es decir, no menoscabemos, la capacidad de actuar de los demás (y de este modo, de hecho, les permitamos obrar según las máximas que adoptaríamos nosotros mismos). La fórmula del fin en sí también se utiliza para distinguir dos tipos de falta moral. Utilizar a otro es tratarle como cosa o instrumento y no como agente. Según la formulación de Kant, el utilizar a otro no es simplemente cuestión de hacer algo que el otro en realidad no quiere o consiente, sino de hacer algo a lo cual el otro *no puede* dar su consentimiento. Por ejemplo, quien engaña hace *imposible* que sus víctimas consientan en la intención del engañador. Al contrario que la mayoría de las demás apelaciones al consentimiento como criterio de acción legítima (o justa), Kant (de acuerdo con su posición filosófica básica) no apela ni a un consentimiento hipotético de seres racionales ideales, ni al consentimiento históricamente contingente de seres reales. Se pregunta qué es preciso para hacer posible que los demás disientan o den su consentimiento. Esto no significa que pueda anularse a la fuerza el disenso real en razón de que el consenso al menos ha sido posible —pues el acto mismo de anular el disenso real será el mismo forzoso, y por lo tanto hará imposible el consentimiento. La tesis de Kant es que los principios que debemos adoptar para no utilizar a los demás serán los principios mismos de justicia que se identificaron al considerar qué principios son universalizables para los seres racionales.

Por consiguiente, Kant interpreta la falta moral de no tratar a los demás como «fines» como una base alternativa para una doctrina de las virtudes. Tratar a los demás como seres específicamente humanos en su finitud —por lo tanto vulnerables y necesitados— como «fines» exige nuestro apoyo a las (frágiles) capacidades de obrar, de adoptar máximas y de perseguir los fines particulares de los demás. Por eso exige al menos cierto apoyo a los proyectos y propósitos de los demás. Kant afirma que esto exigirá una beneficencia al menos limitada. Aunque no establece la obligación ilimitada de la beneficencia, como hacen los utilitaristas, argumenta en favor de la obligación de rechazar la política de denegar la ayuda necesitada. También afirma que la falta sistemática en desplegar el propio potencial equivale a la falta de respeto a la humanidad y sus capacidades de acción racional (en la propia persona). La falta de consideración a los demás o a uno mismo como fines se considera una vez más como una falta de virtud u obligación imperfecta. Las obligaciones imperfectas no pueden prescribir un cumplimiento universal: no podemos ni ayudar a todas las personas necesitadas, ni desplegar todos los talentos posibles. Sin embargo, podemos rechazar que la indiferencia de cualquiera de ambos tipos sea básica en nuestra vida —y podemos hallar que

el rechazo de la indiferencia por principio exige mucho. Incluso un compromiso de esta naturaleza, tomado en serio, exigirá mucho. Si lo cumplimos, según la concepción de Kant habremos mostrado respeto hacia las personas y en especial a la dignidad humana.

Las restantes formulaciones del imperativo categórico reúnen las perspectivas de quien busca obrar según principios que puedan compartir todos los demás y de quien busca obrar según principios que respeten la capacidad de obrar de los demás. Kant hace uso de la retórica cristiana tradicional y de la concepción del contrato social de Rousseau para pergeñar la imagen de un «Reino de los fines» en el que cada persona es a la vez legisladora y está sujeta a la ley, en el que cada cual es autónomo (lo que quiere decir literalmente: que se legisla a sí mismo) con la condición de que lo legislado respete el estatus igual de los demás como «legisladores». Para Kant, igual que para Rousseau, ser autónomo no significa voluntariedad o independencia de los demás y de las convenciones sociales; consiste en tener el tipo de autocontrol que tiene en cuenta el igual estatus moral de los demás. Ser autónomo en sentido kantiano es obrar moralmente.

5. La ética de Kant: los problemas de la libertad, la religión y la historia

Esta estructura básica de pensamiento se desarrolla en muchas direcciones diferentes. Kant presenta argumentos que sugieren por qué hemos de considerar el imperativo categórico como un principio de razón vinculante para todos nosotros. Así, analiza lo que supone pasar de un principio a su aplicación concreta a situaciones reales. También examina la relación entre los principios morales y nuestros deseos e inclinaciones reales. Desarrolla entonces las implicaciones políticas del imperativo categórico, que incluyen una constitución republicana y el respeto a la libertad, especialmente la libertad religiosa y de expresión. También esboza un programa todavía influyente para conseguir la paz internacional. Y asimismo analiza de qué forma su sistema de pensamiento moral está vinculado a nociones religiosas tradicionales. Se han planteado muchas objeciones de principio y de detalle; algunas de las objeciones menos fundamentales pueden examinarse en el apartado de la «ética de Kant». Sin embargo, la objeción más central exige un examen independiente.

Esta objeción es que el marco básico de Kant es incoherente. Su teoría del conocimiento lleva a una concepción del ser humano como parte de la naturaleza, cuyos deseos, inclinaciones y actos son susceptibles de explicación causal ordinaria. Pero su noción de la libertad humana exige la consideración de los agentes humanos como seres capaces de autodeterminación,

y en especial de determinación de acuerdo con los principios del deber. Al parecer Kant se ve llevado a una concepción dual del ser humano: somos a la vez seres *fenoménicos* (naturales, determinados causalmente) y seres *nouménicos* (es decir, no naturales y autodeterminados). Muchos de los críticos de Kant han afirmado que este doble aspecto del ser humano es en última instancia incoherente.

En la *Crítica de la razón práctica* Kant aborda la dificultad afirmando que siempre que aceptemos determinados «postulados» podemos dar sentido a la idea de seres que forman parte tanto del orden natural como del orden moral. La idea es que si postulamos un Dios benévolo, la virtud moral a que pueden aspirar los agentes libres puede ser compatible con —y, en efecto, proporcionada a— la felicidad a que aspiran los seres naturales. Kant denomina bien supremo a esta perfecta coordinación de virtud moral y felicidad. El procurar el bien supremo supone mucho tiempo: por ello hemos de postular tanto un alma inmortal como la providencia de Dios. Esta imagen ha sido satirizada una y otra vez. Heine describió a Kant como un osado revolucionario que mató al deísmo: a continuación admitió tímidamente que, después de todo, la razón práctica podía «probar» la existencia de Dios. Menos amablemente, Nietzsche le iguala a un zorro que se escapa para luego volver a caer en la jaula del teísmo.

En los últimos escritos Kant desechó tanto la idea de una coordinación garantizada de virtud y recompensa de la felicidad (pensó que esto podía socavar la verdadera virtud) y la exigencia de postular la inmortalidad, entendida como una vida eterna (véase *El fin de todas las cosas*). Ofrece diversas versiones históricas de la idea de que podemos entender nuestro estatus de seres libres que forman parte de la naturaleza sólo si adoptamos determinados postulados. Por ejemplo sugiere que al menos debemos *esperar* la posibilidad de progreso moral en la historia humana y ello para una coordinación *intramundana* de los fines morales y naturales de la humanidad. Las diversas formulaciones históricas que ofrece de los postulados de la razón práctica son aspectos y precursores de una noción intramundana del destino humano que asociamos a la tradición revolucionaria, y en especial a Marx. Sin embargo Kant no renunció a una interpretación religiosa de las nociones de los orígenes y destino humanos. En su obra tardía *La religión dentro de los límites de la mera razón* describe las escrituras cristianas como una narrativa temporal que puede entenderse como «símbolo de la moralidad». La interpretación de esta obra, que trajo a Kant problemas con los censores prusianos, plantea muchos problemas. Sin embargo, al menos está claro que no reintroduce nociones teológicas que sirvan de *fundamento* de la moralidad, sino que más bien utiliza su teoría moral como óptica para leer las escrituras.

Si bien Kant no volvió a su original rechazo del fundamento teológico,

sigue siendo problemática una comprensión de la vinculación que establece entre naturaleza y moralidad. Una forma de comprenderla puede ser basándose en la idea, que utiliza en la *Fundamentación,* de que naturaleza y libertad no pertenecen a dos mundos o realidades metafísicas independientes, sino que más bien constituyen dos «puntos de vista». Hemos de concebirnos a nosotros mismos tanto como parte del mundo natural y como agentes libres. No podemos prescindir sin incoherencia de ninguno de estos puntos de vista, aunque tampoco podemos integrarlos, y no podemos hacer más que comprender *que* son compatibles. De acuerdo con esta interpretación, no podemos tener idea de la «mecánica» de la libertad humana, pero podemos entender que sin la libertad en la actividad del conocimiento, que subyace a nuestra misma pretensión de conocimiento, nos sería desconocido un mundo ordenado causalmente. De aquí que nos sea imposible desterrar la idea de libertad. Para fines prácticos esto puede bastar: para éstos no tenemos que *probar* la libertad humana.

Sin embargo, tenemos que intentar conceptualizar el vínculo entre el orden natural y la libertad humana, y también hemos de comprometernos a una versión de los «postulados» o «esperanzas» que vinculan a ambos. Al menos un compromiso a obrar moralmente en el mundo depende de suponer (postular, esperar) que el orden natural no sea totalmente incompatible con las intenciones morales.

6. La «ética de Kant»

Muchas otras críticas de la ética de Kant resurgen tan a menudo que han cobrado vida independiente como elementos de la «ética de Kant». Algunos afirman que estas críticas no son de aplicación a la ética de Kant, y otros que son razones decisivas para rechazar la posición de Kant.

1) *Formalismo.* La acusación más común contra la ética de Kant consiste en decir que el imperativo categórico está vacío, es trivial o puramente formal y no identifica principios de deber. Esta acusación la han formulado Hegel, J.S. Mill y muchos otros autores contemporáneos. Según la concepción de Kant, la exigencia de máximas universalizables equivale a la exigencia de que nuestros principios fundamentales puedan ser adoptados por todos. Esta condición puede parecer carente de lugar: ¿acaso no puede prescribirse por un principio universal *cualquier* descripción de acto bien formada? ¿Son universalizables principios como el de «roba cuando puedas» o «mata cuando puedas hacerlo sin riesgo»? Esta *reducción al absurdo* de la universalizabilidad se consigue sustituyendo el imperativo categórico de Kant por un principio diferente. La fórmula de la ley universal exige no sólo que formulemos un principio universal que incorpore una descripción

del acto válida para un acto determinado. Exige que la máxima, o principio fundamental, de un agente sea tal que éste pueda «quererla como ley universal». La prueba exige comprometerse con las consecuencias normales y predictibles de principios a los que se compromete el agente así como a los estándares normales de la racionalidad instrumental. Cuando las máximas no son universalizables ello es normalmente porque el compromiso con las consecuencias de su adopción universal sería incompatible con el compromiso con los medios para obrar según ellas (por ejemplo, no podemos comprometernos tanto a los resultados de la promesa en falso universal y a mantener los medios para prometer, por lo tanto para prometer en falso).

La concepción kantiana de la universalizabilidad difiere de principios afines (el prescriptivismo universal, la Regla de Oro) en dos aspectos importantes. En primer lugar, no alude a lo que se desea o prefiere, y ni siquiera a lo que se desea o prefiere que se haga de manera universal. En segundo lugar es un procedimiento sólo para escoger las máximas que deben rechazarse para que los principios fundamentales de una vida o sociedad sean universalizables. Identifica los principios no universalizables para descubrir las limitaciones colaterales a los principios más específicos que puedan adoptar los agentes. Estas limitaciones colaterales nos permiten identificar principios de obligación más específicos pero todavía indeterminados (para una diferente concepción de la universalizabilidad véase el artículo 40, «El prescriptivismo universal»).

2) *Rigorismo.* Esta es la crítica de que la ética de Kant, lejos de estar vacía y ser formalista, conduce a normas rígidamente insensibles, y por ello no se pueden tener en cuenta las diferencias entre los casos. Sin embargo, los principios universales no tienen que exigir un trato uniforme; en realidad imponen un trato diferenciado. Principios como «la imposición debe ser proporcional a la capacidad de pagar» o «el castigo debe ser proporcionado al delito» tienen un alcance universal pero exigen un trato diferenciado. Incluso principios que no impongan específicamente un trato diferenciado serán indeterminados, por lo que dejan lugar a una aplicación diferenciada.

3) *Abstracción.* Quienes aceptan que los argumentos de Kant identifican algunos principios del deber, pero no imponen una uniformidad rígida, a menudo presentan una versión adicional de la acusación de formalismo. Dicen que Kant identifica los principios éticos, pero que estos principios son «demasiado abstractos» para orientar la acción, y por ello que su teoría no sirve como guía de la acción. Los principios del deber de Kant son ciertamente abstractos, y Kant no proporciona un conjunto de instrucciones detallado para seguirlo. No ofrece un algoritmo moral del tipo de los que podría proporcionar el utilitarismo si tuviésemos una información suficiente sobre todas las opciones. Kant subraya que la aplicación de princi-

pios a casos supone juicio y deliberación. También afirma que los principios son y deben ser abstractos: son limitaciones colaterales (no algoritmos) y sólo pueden guiar (no tomar) las decisiones. La vida moral es cuestión de encontrar formas de actuar que satisfagan todas las obligaciones y no violen las prohibiciones morales. No existe un procedimiento automático para identificar estas acciones, o todas estas acciones. Sin embargo, para la práctica moral empezamos por asegurarnos de que los actos específicos que tenemos pensados no son incompatibles con los actos de conformidad con las máximas del deber.

4) *Fundamentos de obligación contradictorios.* Esta crítica señala que la ética de Kant identifica un conjunto de principios que pueden entrar en conflicto. Las exigencias de fidelidad y de ayuda, por ejemplo, pueden chocar. Esta crítica vale tanto para la ética de Kant como para cualquier ética de principios. Dado que la teoría no contempla las «negociaciones» entre diferentes obligaciones, carece de un procedimiento de rutina para resolver los conflictos. Por otra parte, como la teoría no es más que un conjunto de limitaciones colaterales a la acción, la exigencia central consiste en hallar una acción que satisfaga todas las limitaciones. Sólo cuando no puede hallarse semejante acción se plantea el problema de los fundamentos múltiples de la obligación. Kant no dice nada muy esclarecedor sobre estos casos; la acusación planteada por los defensores de la ética de la virtud (por ejemplo, Bernard Williams, Martha Nussbaum) de que no dice lo suficiente sobre los casos en que inevitablemente ha de violarse o abandonarse un compromiso moral, es pertinente.

5) *Lugar de las inclinaciones.* En la literatura secundaria se ha presentado un grupo de críticas serias de la psicología moral de Kant. En particular se dice que Kant exige que actuemos «motivados por el deber» y no por inclinación, lo que le lleva a afirmar que la acción que gozamos no puede ser moralmente valiosa. Esta severa interpretación, quizás sugerida por vez primera por Schiller, supone numerosas cuestiones difíciles. Por obrar «motivado por el deber», Kant quiere decir sólo que obremos de acuerdo con la máxima del deber y que experimentemos la sensación de «respeto por la ley». Este respeto es una *respuesta* y no la *fuente* del valor moral. Es compatible con que la acción concuerde con nuestras inclinaciones naturales y sea objeto de disfrute. De acuerdo con una interpretación, el conflicto aparente entre deber e inclinación sólo es de orden epistemológico; no podemos saber con seguridad que obramos sólo por deber si falta la inclinación. Según otras interpretaciones, la cuestión es más profunda, y conduce a la más grave acusación de que Kant no puede explicar la mala acción.

6) *Falta de explicación de la mala acción.* Esta acusación es que Kant sólo contempla la acción libre que es totalmente autónoma —es decir, que se hace de acuerdo con un principio que satisface la limitación de que todos

los demás puedan hacer igualmente— y la acción que refleja sólo deseos naturales e inclinaciones. De ahí que no puede explicar la acción libre e imputable pero mala. Está claro que Kant piensa que puede ofrecer una explicación de la mala acción, pues con frecuencia ofrece ejemplos de malas acciones imputables. Probablemente esta acusación refleja una falta de separación entre la tesis de que los agentes libres deben ser capaces de actuar de manera autónoma (en el sentido rousseauniano o kantiano que vincula la autonomía con la moralidad) con la tesis de que los agentes libres siempre obran de manera autónoma. La imputabilidad exige la capacidad de obrar autónomamente, pero esta capacidad puede no ejercitarse siempre. Los malos actos realmente no son autónomos, pero son elegidos en vez de determinados de forma mecánica por nuestros deseos o inclinaciones.

7. La ética kantiana

La ética de Kant y la imagen de su ética que a menudo sustituyen a aquélla en los debates modernos no agotan la ética kantiana. Actualmente este término se utiliza a menudo para designar a toda una serie de posiciones o compromisos éticos cuasi-kantianos. En ocasiones, el uso es muy amplio. Algunos autores hablarán de ética kantiana cuando tengan en mente teorías de los derechos, o más en general un pensamiento moral basado en la acción más que en el resultado, o bien cualquier posición que considere lo correcto como algo previo a lo bueno. En estos casos los puntos de parecido con la ética de Kant son bastante generales (por ejemplo, el interés por principios universales y por el respeto a las personas, o más específicamente por los derechos humanos). En otros casos puede identificarse un parecido más estructural —por ejemplo, un compromiso con un único principio moral supremo no utilitario, o bien con la concepción de que la ética se basa en la razón. La comprensión específica de la ética kantiana varía mucho de uno a otro contexto.

El programa ético reciente más definidamente kantiano ha sido el de John Rawls, quien ha denominado a una etapa del desarrollo de su teoría «constructivismo kantiano». Muchos de los rasgos de la obra de Rawls son claramente kantianos, sobre todo su concepción de principios éticos determinados por limitaciones a los principios elegidos por agentes racionales. Sin embargo, el constructivismo de Rawls supone una noción bastante diferente de la racionalidad con respecto a la de Kant. Rawls identifica los principios que *elegirían* seres instrumentalmente racionales a los cuales atribuye ciertos fines escasamente especificados —y no los principios que *podrían* elegirse siempre independientemente de los fines particulares. Esto determina importantes diferencias entre la obra de Rawls, incluso en sus mo-

mentos más kantianos, y la ética de Kant. Otros que utilizan la denominación «kantiano» en ética tienen una relación con Kant aún más libre —por ejemplo, muchos de ellos no ofrecen concepción alguna de las virtudes, o incluso niegan que sea posible semejante concepción; muchos consideran que lo fundamental son los derechos más que las obligaciones; casi todos se basan en un teoría de la acción basada en la preferencia y en una concepción instrumental de la racionalidad, todo lo cual es incompatible con la ética de Kant.

8. El legado kantiano

La ética de Kant sigue siendo el intento paradigmático y más influyente por afirmar principios morales universales sin referencia a las preferencias o a un marco teológico. La esperanza de identificar principios universales, tan patente en las concepciones de la justicia y en el movimiento de derechos humanos, se ve constantemente desafiada por la insistencia comunitarista e historicista en que no podemos apelar a algo que vaya más allá del discurso y de las tradiciones de sociedades particulares, y por la insistencia de los utilitaristas en que los principios derivan de preferencias. Para quienes no consideran convincente ninguno de estos caminos, el eslogan neokantiano de «vuelta a Kant» sigue siendo un desafío que deben analizar o refutar.

Bibliografía

Obras de Kant

Groundwork of the Metaphysic of Morals; trad. H. J. Paton, como *The Moral Law* (Londres: Hutchinson, 1953). Trad. esp.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* ed. de M. G.ª Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1971.

Critique of Practical Reason; trad. L. W. Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1977). Trad. esp.: *Crítica de la Razón Práctica,* trad. de M. G.ª Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

Religion Within the Limits of Reason Alone; trad. T. M. Greene y H. H. Hudson (Nueva York: Harper and Row, 1960). Trad. esp.: *La Religión dentro de los límites de la mera razón,* Madrid, Alianza Editorial, 1969.

The Metaphysic of Morals. Trad. esp.: *La metafísica de las costumbres,* Madrid, Tecnos, 1989.

Filosofía de la Historia, México, FCE, 1978.

Otras referencias
Nussbaum, M.: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971). Trad. esp.: *Teoría de la Justicia,* México, FCE, 1978.
—: «Kantian constructivism and moral theory», *Journal of Philosophy,* LXXVII (1980), 515-72.
Williams, B.: *Ethics and the Limits of Philosophy* (Londres: Fontana, 1985).

Otras lecturas

Obras sobre la ética kantiana
Beck, L. W.: A *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1960).
H. Paton: *The Categorical Imperative* (Londres: Hutchinson & Co., 1947).
O'Neill, O.: *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Discusión de la «ética kantiana»
MacIntyre, A.: *After Virtue* (Londres: Duckworth, 1981). Trad. esp.: *Tras la virtud,* Barcelona, Crítica, 1987.

Ética kantiana reciente
Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974). Trad. esp.: *Anarquía, Estado y utopía,* México, FCE, 1988.
Gewirth, A.: *Human Rights: Essays on Justifications and Applications* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

15
LA TRADICIÓN DEL CONTRATO SOCIAL

Will Kymlicka

Toda teoría moral debe responder a dos interrogantes: ¿qué exigencias nos impone la moralidad? y ¿por qué hemos de sentirnos obligados a obedecer esas exigencias? Gran parte del atractivo del enfoque del contrato social en ética es que parece proporcionar respuestas sencillas y conexas a estas dos cuestiones: las exigencias de la moralidad vienen fijadas por acuerdos que toman las personas para regular su interacción social, y debemos obedecer estas exigencias porque hemos convenido en ellas. ¿Hay algo más simple?

Sin embargo, la apariencia de simplicidad es engañosa, pues teorías diferentes ofrecen explicaciones muy divergentes del contenido y fuerza normativa del supuesto «acuerdo». La moralidad contractualista nos insta a «unirnos a los demás para actuar de una manera que cada cual, junto a los demás, pueda defender de forma libre y racional como estándar moral común» (Diggs, 1982, pág. 104).

Pero a menos que pongamos límites a lo que consideramos un acuerdo razonable y libre, casi cualquier teoría puede definirse como contractual, pues casi cualquier teoría pretende proporcionar un estándar moral común que la gente puede suscribir de manera razonable y libre. Defender una teoría es, en parte, intentar mostrar que sus exigencias son razonables y que las personas deberían aceptarlas libremente. Si tenemos que poner límites a la ética contractualista, tenemos que poner límites al tipo de razones a que podemos apelar al formular acuerdos y al tipo de condiciones en las cuales se forman éstos. Pero ¿qué tipo de razones y condiciones hacen de una teoría moral una teoría característicamente contractual? Voy a abordar esta cuestión históricamente, para ver dónde y por qué surgió una tradición contractual diferenciada.

1. El contexto histórico

Si bien el pensamiento contractual en ética se remonta a los griegos de la antigüedad, cuando por vez primera cobró relieve este enfoque fue durante la Ilustración. En los sistemas teleológicos y religiosos que dominaron el pensamiento preilustrado, se pensaba que las obligaciones derivaban de un orden natural o divino más amplio. Cada persona tiene un lugar o función en el mundo determinado por la naturaleza o por Dios, y sus deberes se siguen de ese lugar o función. La Ilustración, al poner en cuestión los diversos elementos de estos sistemas éticos anteriores animó a los filósofos a recurrir a las teorías del contrato social para llenar el vacío. Uno de los primeros elementos a socavar era la doctrina del derecho divino de los reyes. Incluso quienes aceptaban la institución de la realeza no podían ya aceptar que la persona particular que ocupaba el trono lo hiciese por designación divina. Los monarcas eran hombres y mujeres comunes que heredaban o usurpaban un cargo extraordinario. Pero si todos los hombres son iguales por naturaleza, ¿cómo legitimar que algunas personas manden sobre otras?

Las primeras teorías del contrato social se centraron en esta limitada cuestión: ¿qué explica nuestra obligación política hacia éstos hombres y mujeres extraordinarios? Y el meollo de su respuesta fue este: si bien no hay un deber natural o divino de obedecer a gobernantes particulares, podemos someternos a semejante deber prometiendo la obediencia, pues eso pone en juego nuestra obligación personal de mantener las promesas (una obligación personal que sencillamente se daba por supuesta como parte del derecho natural o del deber cristiano).

¿Por qué convendría la gente en ser gobernada? Dado que las relaciones políticas carecen de base natural, el estado natural de la humanidad es prepolítico. Por naturaleza, todas las personas son libres e iguales, por cuanto no existe una autoridad superior con poder de imponer su obediencia, o con la responsabilidad de proteger sus intereses. Sin embargo, este «estado de naturaleza» crea inseguridad (sin ningún gobierno, las normas sociales no son imponibles, y los transgresores no reciben el justo castigo). Por ello la gente convino en crear el gobierno, y en cederle determinados poderes, si los gobernantes accedían a utilizar estos poderes para garantizar la seguridad. De este modo, unas personas podían llegar a gobernar legítimamente a otras, a pesar de su igualdad natural, pues los gobernantes ostentaban su poder *por confianza*, para proteger los intereses de los gobernados. Así pues, para los teóricos clásicos del contrato la cuestión de la obligación política se responde determinando qué tipo de contrato convendrían los individuos del estado de naturaleza en relación a la institución de la autoridad política. Tan pronto conocemos los términos de ese contrato, conocemos lo que está

obligado a hacer el gobierno, y lo que están los ciudadanos obligados a obedecer. Pero si bien los teóricos del contrato defendían la obligación política en términos de promesas contractuales, este enfoque estaba incorporado a una teoría moral más amplia de carácter no contractual. La idea de contrato social se utilizó para limitar a los gobernantes políticos, pero el contenido y fuerza justificatoria de este contrato se basa en una previa teoría de los derechos y obligaciones naturales, de la cual el deber de mantener las promesas era sólo un elemento (véase el artículo 13, «El derecho natural»).

Este tipo de contractualismo político se extinguió durante el siglo XIX. Su muerte fue inevitable, pues adolecía de dos extraordinarios fallos. En primer lugar, nunca existió semejante contrato, y sin un contrato real, ni los ciudadanos ni el gobierno están sujetos por promesas. En consecuencia, todos los gobiernos existentes, por buenos y justos que sean, carecen de legitimidad según la teoría del contrato social. Pero esto no es plausible. La legitimidad del gobierno se determina (pensamos normalmente) por la justicia de sus acciones, y no por la naturaleza contractual de sus orígenes históricos. Los teóricos del contrato deseaban que su teoría avalase a los gobiernos justos (los gobernantes justos son aquéllos que mantienen sus promesas contractuales), pero la insistencia en un contrato real afecta por igual a los gobiernos justos como a los injustos. Quizás, si se les pidiese, las personas *firmarían* un contrato para obedecer a gobernantes justos, y en este caso podemos hablar de un «contrato hipotético» entre gobernantes y gobernados. Pero una promesa hipotética no es promesa alguna, pues nadie ha asumido una obligación. Estoy obligado a mantener mis promesas, pero no mis promesas hipotéticas. Así, la idea de contrato social parece o bien históricamente absurda si pretende identificar promesas reales, o bien moralmente irrelevante, si pretende identificar promesas puramente hipotéticas. E incluso si la creación original del gobierno se basó en el acuerdo, ¿qué objeto tiene vincular a generaciones futuras que sencillamente nacieron bajo un gobierno y automáticamente quedaron sujetas a sus leyes?

En segundo lugar, los teóricos del contrato afirman que debemos obedecer al gobierno porque debemos mantener nuestra palabra, pero como señaló Hume, éstos «se ven en apuros cuando preguntamos *¿por qué estamos obligados a mantener la palabra*?» (Barker, 1960, pág. 229). Las mismas consideraciones que la gente pone en duda acerca del carácter natural de su obligación política de obedecer a los gobernantes pronto les llevaron a poner en duda el carácter natural de su obligación de mantener las promesas.

Por ello, la teoría del contrato social fue una suerte de respuesta expeditiva a la disolución de la ética preilustrada —simplemente sustituía un cuestionable deber natural por otro.

A pesar de estos puntos débiles, la teoría del contrato social tenía recursos que han atraído a los teóricos morales actuales. De hecho, en los últi-

mos años la teoría contractual ha registrado un considerable resurgimiento. Esta teoría contractual contemporánea es más ambiciosa que su precedente histórico, pues espera ofrecer una justificación contractual no sólo de la obligación política sino también de las obligaciones personales que los teóricos clásicos del contrato simplemente daban por supuestas. Puede parecer que una defensa contractual de la obligación personal es incluso menos plausible que una defensa de la obligación política. Una defensa contractual de la obligación política se enfrenta a muchos problemas prácticos, pero el fundamentar las obligaciones personales en el contrato plantea un problema lógico. No tiene sentido decir que las personas podrían firmar un contrato por el que acuerdan mantener las promesas contractuales. Sin embargo, lo que los teóricos contractuales contemporáneos toman de la tradición anterior no es este énfasis en la promesa. Se inspiran más bien en otros dos elementos: 1) las obligaciones son convencionales, no divinas, y surgen de la interacción entre personas iguales por naturaleza; 2) las obligaciones convencionales garantizan intereses humanos importantes. Uniendo ambos elementos es posible «re»-interpretar los contratos sociales principalmente no como promesas sino como recursos para identificar las convenciones sociales que fomentan los intereses de los miembros de la sociedad.

2. Teorías éticas actuales del contrato social

La teoría del contrato social contemporáneo presenta dos formas básicas. Si bien ambas aceptan la concepción contractual clásica de que las personas son iguales por naturaleza, tienen concepciones diferentes de nuestra igualdad natural. Un enfoque subraya una igualdad natural de fuerza física, que hace que sea mutuamente beneficioso para las personas aceptar convenciones que reconocen y protegen los intereses y posesiones de cada cual. El otro enfoque subraya una igualdad natural de estatus moral, que hace de los intereses de cada persona objeto de interés común o imparcial. Este interés imparcial se expresa en acuerdos que reconocen los intereses y el estatus moral de cada persona. Voy a denominar a los defensores de la teoría del beneficio mutuo «contractualistas hobbesianos» y a los defensores de la teoría imparcial «contractualistas kantianos», pues Hobbes y Kant inspiraron y prefiguraron estas dos formas de teoría contractual.

1. *El contractualismo hobbesiano: la moralidad como beneficio recíproco*

Según los contractualistas hobbesianos, la concepción moderna descarta las ideas anteriores de derechos divinos o deberes naturales. Siempre que

intentamos encontrar valores morales objetivos lo que encontramos en su lugar son las preferencias subjetivas de los individuos. Por ello no hay nada inherentemente bueno o malo en las metas que uno decide seguir, o en los medios por los que uno persigue estos fines —incluso si ello supone perjudicar a los demás. Sin embargo, si bien no hay nada inherentemente malo en perjudicarte, me resultaría mejor abstenerme de hacerlo si cualquier otra persona se abstiene de hacérmelo a mi. Semejante pacto de no agresión es mutuamente beneficioso —no tenemos que desperdiciar recursos defendiendo nuestra persona y propiedades, y esto nos permite entablar una cooperación estable. Si bien no es inherentemente malo causar daño, cada persona gana aceptando acuerdos que lo definen como «malo».

El contenido de estos acuerdos será objeto de negociación —cada persona deseará que el acuerdo resultante proteja sus propios intereses tanto como sea posible limitándole lo menos posible. Si bien los acuerdos sociales no son en realidad *contratos* podemos considerar esta negociación acerca de convenios mutuamente beneficiosos como el proceso por el que una comunidad instituye su «contrato social». Y si bien este contrato social no pretende ser una defensa de las nociones tradicionales de la obligación moral, incluirá algunas de las limitaciones que los teóricos anteriores consideraban deberes naturales —por ejemplo, el deber de no robar, o el deber de compartir equitativamente los beneficios de la cooperación entre los miembros del grupo. Las convenciones de beneficio recíproco ocupan parte del lugar de la moralidad tradicional, y por esa razón puede considerarse que proporcionan un código «moral», aun cuando se «cree como limitación racional a partir de premisas no morales de elección racional» (Gauthier, 1986, pág. 4). Con razón Gauthier denomina a esto un «artificio moral», pues limita artificialmente lo que la gente tiene naturalmente derecho a hacer. Pero si bien las limitaciones resultantes se solapan en parte con los deberes morales tradicionales, esta coincidencia está lejos de ser completa. El que sea o no beneficioso seguir una convención particular depende del propio poder de negociación, y la persona fuerte y con talento tendrá más poder que la persona débil y enfermiza. Esta última produce poco de valor, y lo poco que produce puede ser sencillamente expropiado por los demás sin temor a la venganza. Como es poco lo que se gana de la cooperación con los débiles, y no hay que temer venganza alguna, el fuerte tiene pocos motivos para aceptar convenciones que ayuden a los débiles.

Las convenciones resultantes concederán derechos a personas diversas, pero como estos derechos dependen del poder de negociación de cada cual, el contractualismo hobbesiano no considera que los individuos tengan derechos o un estatus moral inherente alguno. En realidad, la teoría permite que se mate o esclavice a algunas personas, pues «si las diferencias personales son lo suficientemente grandes», el fuerte tendrá la capacidad de «elimi-

nar» al débil o de tomar cualesquiera bienes producidos por éste, instituyendo así «algo similar al contrato de esclavitud» (Buchanan, 1975, págs. 59-60). Esta no es simplemente una posibilidad abstracta. Las diferencias personales *son* tan grandes para los seres humanos indefensos o «defectuosos» como los bebés o los que sufren una incapacidad congénita, que por ello quedan fuera del alcance de la moralidad (Gauthier, 1986, pág. 268).

Dije antes que el contractualismo hobbesiano acepta la concepción contractual clásica de que los humanos son iguales por naturaleza. ¿Qué tipo de igualdad subyace a una teoría que está preparada para aceptar la esclavitud de los indefensos? Dado que la teoría no reconoce un estatus moral inherente, cualquier igualdad de derechos entre las personas presupone una previa igualdad física entre ellas. Los hobbesianos afirman que como tengo capacidades y vulnerabilidades físicas iguales que las de los demás —igual capacidad de dañar a los demás y vulnerabilidad de ser dañado— debo mostrar un interés igual por los demás, pues debo garantizar un orden que dé a cada persona razones para abstenerse de ejercer el poder de dañar. Por supuesto, los hobbesianos saben que este supuesto de la igualdad natural de la fuerza física es a menudo falso. Lo que dicen no es que las personas sean de hecho iguales por naturaleza, sino más bien que la *moralidad sólo es posible en tanto en cuanto esto sea así.* Por naturaleza todo el mundo tiene derecho a utilizar los medios de que disponga, y sólo se plantearán las limitaciones morales si las personas tienen una fuerza aproximadamente igual. Pues sólo entonces cada individuo ganará más de la protección de su propia persona y propiedades de lo que perderá absteniéndose de utilizar los cuerpos o recursos de los demás. Sin embargo, la igualdad natural no basta, pues las desigualdades artificiales también pueden socavar la base necesaria para la limitación moral. Personas con capacidades físicas similares pueden tener capacidades tecnológicas muy desiguales, y las que tienen una tecnología más avanzada a menudo pueden dictar los términos de la interacción social. En realidad, la tecnología puede llevarnos al punto en que, como indica Hobbes, hay un «poder irresistible» en la tierra, y para Hobbes y sus seguidores contemporáneos, este poder «justifica en realidad y de forma adecuada todas las acciones, téngalo quien lo tenga». En un mundo así no tendría lugar la limitación moral.

¿Qué pensar del contractualismo hobbesiano como teoría moral? No concuerda con nuestra comprensión cotidiana de la moralidad. Los hobbesianos afirman que los derechos se derivan de las limitaciones necesarias para la cooperación mutuamente beneficiosa, aun cuando la actividad en que cooperan las personas sea la explotación de los demás. Sin embargo, la moralidad cotidiana nos dice que las actividades mutuamente beneficiosas deben respetar primero los derechos de los demás, incluidos los derechos de los que son demasiado débiles para defender sus intereses. Para los fuer-

tes puede resultar ventajoso esclavizar a los débiles, pero los débiles tienen unos derechos previos de justicia frente a los fuertes. En realidad, normalmente pensamos que la vulnerabilidad de las personas no disminuye sino que fortalece nuestras obligaciones morales. El beneficio mutuo no puede ser el fundamento de la moralidad tal y como la comprendemos normalmente, pues existen derechos morales previos a la búsqueda del beneficio mutuo.

Por supuesto, esta apelación a la moralidad cotidiana es una petición de principio. El enfoque hobbesiano se basa en la idea de que no existen deberes naturales para con los demás —desafía a quienes creen que existe «una verdadera diferencia moral entre lo correcto y lo incorrecto que todos los hombres tienen el deber de respetar» (Gough, 1957, pág. 118). Afirmar que el contractualismo hobbesiano ignora nuestro deber de proteger a los vulnerables no es ofrecer un argumento contra la teoría, pues lo que está en cuestión es precisamente la existencia de estos deberes morales. Pero si el contractualismo hobbesiano niega que exista una verdadera diferencia moral entre bien y mal que todos deban respetar, no es tanto una explicación alternativa de la moralidad como una alternativa a la moralidad. Si bien puede llevar a la justicia cuando las personas tienen igual poder, también conduce a la explotación cuando «las diferencias personales son suficientemente grandes», y la teoría no ofrece razones para preferir la justicia a la explotación. Si las personas actúan justamente, no es porque la moralidad sea un valor, sino sólo porque carecen de una fuerza irresistible y por lo tanto deben instituir la moralidad. Una teoría que niegue que la moralidad sea un valor puede ser un análisis útil del egoísmo racional (véase el artículo 16, «El egoísmo») o bien una *realpolitik*, pero no una explicación de la justificación moral.

Una vez más, esta no es una refutación de la teoría. El hecho de que el contractualismo hobbesiano no se adecue a las concepciones estándar de la moralidad no inquietará a nadie que piense que esas ideas son insostenibles. Si las concepciones estándar de la moralidad son insostenibles, y si el contractualismo hobbesiano no puede explicar la moralidad, tanto peor para la moralidad. La moralidad hobbesiana puede ser lo mejor a que podemos aspirar en un mundo sin deberes naturales o valores objetivos.

2. *El contractualismo kantiano: la moralidad como imparcialidad*

La segunda corriente de la teoría contractual contemporánea es en muchos sentidos opuesta a la primera. Utiliza el recurso del contrato social para crear, en vez de para sustituir, las nociones tradicionales de obligación moral; utiliza la idea de contrato para expresar la posición moral inherente

de las personas, en vez de para crear una posición moral artificial; y utiliza el recurso del contrato para negar, en vez de para reflejar, un poder de negociación desigual. Tanto en las premisas como en las conclusiones esta versión de la teoría contractual está, en términos morales, en las antípodas de la anterior.

El exponente más conocido del contractualismo kantiano es John Rawls. De acuerdo con su concepción, las personas son «una fuente de exigencias válidas originada en sí misma» (es decir, que las personas importan, desde el punto de vista moral, no porque puedan dañar o beneficiar a los demás [como en la teoría hobbesiana] sino porque son «fines en sí mismas»). Esta expresión kantiana implica un concepto de igualdad moral —cada persona importa e importa por igual, cada persona tiene derecho a un trato igual. Esta noción de igual consideración origina a nivel social un «deber natural de justicia». Tenemos el deber de fomentar instituciones justas, un deber que no se deriva del consentimiento o del beneficio mutuo, sino que simplemente debemos a las personas en cuanto tales.

¿Cuál es el contenido de nuestro deber natural de justicia? Tenemos intuiciones sobre lo que significa tratar con igual consideración a las personas, pero como nuestro sentido de la justicia es vago necesitamos un procedimiento que nos ayude a determinar su contenido preciso. Según Rawls, la idea de contrato social es un procedimiento semejante, pues encarna un principio básico de deliberación imparcial —es decir, que cada persona tiene en cuenta las necesidades de los demás «en cuanto seres libres e iguales».

Pero como hemos visto, los contratos no son siempre entre seres libres e iguales, y pueden no tener en cuenta las necesidades de los débiles. Muchas personas consideran que este es el resultado inevitable de cualquier teoría contractual, pues los contratos en el sentido jurídico común son acuerdos entre personas cada una de las cuales intenta procurarse para sí todo lo que puede, en vez de intentar satisfacer el bien de todos por igual. Sin embargo Rawls cree que lo que plantea el problema no es la idea de un acuerdo entre partes contratantes interesadas en sí mismas, sino las condiciones en las que se determina el contrato. Un contrato puede otorgar igual consideración a cada una de las partes, pero sólo *si se negocia desde una posición de igualdad*, lo que en la teoría de Rawls se denomina la «posición original».

¿Cuál es esta posición original de igualdad? Rawls afirma que «corresponde al estado de naturaleza de la teoría tradicional del contrato social» (1971, pág. 12). Pero el estado de naturaleza tradicional permite que el fuerte despliegue un mayor poder negociador, por lo que no es una posición de verdadera igualdad. Rawls espera garantizar una verdadera igualdad privando a las personas en la posición original del conocimiento de su posi-

ción final en la sociedad. Las personas deben convenir unos principios de justicia bajo un «velo de ignorancia» —sin conocer sus dotes o incapacidades naturales, y sin conocer qué posición ocuparán en la sociedad. Se supone que cada parte intenta procurarse lo más que puede. Pero como nadie conoce qué posición ocupará en la sociedad, el pedir a las personas que decidan lo que es mejor para ellas tiene las mismas consecuencias que pedirles que decidan lo que es mejor para cada cual en términos imparciales. A fin de decidir tras un velo de ignorancia qué principios fomentarán mi bien, debo ponerme en la piel de cada persona de la sociedad y ver qué fomenta su bien, pues puedo terminar yo siendo una de esas personas. *Unido al velo de ignorancia*, el supuesto del autointerés no es diferente de un supuesto de benevolencia, pues debo identificarme congenialmente con cualquier persona de la sociedad y tener en cuenta su bien como si fuese el mío propio. De este modo, los acuerdos establecidos en la posición original otorgan una igual consideración a cada persona. La posición original «representa la igualdad entre los seres humanos como personas morales» (Rawls, 1971, pág. 190) y sólo en semejante posición de igualdad el contrato es un instrumento útil para determinar el contenido de nuestro deber natural de justicia.

Este es pues el papel del contrato social de Rawls desde una posición original de igualdad (se trata más de una generalización de la Regla de Oro que de una generalización de la doctrina tradicional del estado de naturaleza). No todos los contractualistas kantianos utilizan la posición original de Rawls, pero al igual que Rawls, sustituyen el estado de naturaleza tradicional por posiciones de contratación que instan a cada parte a otorgar una consideración imparcial a los intereses de cada miembro de la sociedad. Y si bien no concuerdan en qué principios deberían elegir las partes contratantes imparciales, gravitan hacia una suerte de igualdad de derechos y recursos. No están prohibidas las desigualdades, pero la exigencia de justificación imparcial sugiere que las desigualdades tienen que justificarse ante los que salen peor parados, y quizás someterse a su veto. Al igual que la versión hobbesiana, el contractualismo kantiano ofrece una explicación de la idea de que somos, por naturaleza, iguales. Pero para los kantianos esta igualdad natural se refiere a una igualdad moral sustantiva —en realidad, la idea básica del razonamiento contractual kantiano es que éste «sustituye una desigualdad física por una igualdad moral» (Diggs, 1981, pág. 282).

¿Qué pensar de las teorías contractualistas kantianas de la moralidad? Estas resultarán intuitivamente atrayentes para aquéllos (sospecho que la mayoría) que suscriben las nociones subyacentes de igualdad moral y justicia. El contractualismo kantiano expresa una creencia generalizada en que la imparcialidad es definitoria del punto de vista moral —el punto de vista moral precisamente es el punto de vista desde el cual cada persona importa

por igual. Esta creencia no es sólo propia de la ética kantiana, sino de toda la tradición ética occidental, tanto cristiana (todos somos hijos de Dios) como laica (el utilitarismo ofrece su propia interpretación no contractual de la exigencia de igual consideración de las personas; véase el artículo 40, «El prescriptivismo universal», para otra interpretación no contractual). Al contrario que la versión hobbesiana, el contractualismo kantiano sintoniza con estos elementos básicos de nuestra concepción moral común.

Lo que no está claro es si el recurso contractual consigue defender o desarrollar estas ideas. Pensemos en la tesis de Rawls de que las partes contratantes imparciales convendrían en distribuir los recursos por igual a menos que la desigualdad vaya en beneficio de los peor parados. Este principio se elige porque las partes contratantes imparciales no están dispuestas (según Rawls) a arriesgarse a ser uno de los indignos perdedores de una sociedad no igualitaria, aun cuando ese riesgo sea pequeño en comparación con la probabilidad de ser uno de los ganadores. Pero como admite Rawls, son posibles otros supuestos sobre las disposiciones de las partes, en cuyo caso se elegirían otros principios. Si las partes contratantes están dispuestas a jugar, podrían elegir principios utilitarios que maximicen la utilidad que cada parte tiene probabilidades de tener en la sociedad, pero que suponen el riesgo de que puedan terminar siendo una de las personas sacrificadas en aras del mayor bien de los demás. De hecho, la descripción de la posición original tiene muchas variantes posibles, con lo que «para cada concepción tradicional de la justicia hay una interpretación de la situación inicial en la que sus principios constituyen la solución preferida» (Rawls, 1971, pág. 121). ¿Cómo conocemos entonces qué interpretación es la más adecuada? Según Rawls decidimos examinando qué interpretación supone unos principios que concuerdan con nuestras nociones de justicia. Si los principios elegidos en una interpretación de la posición original no concuerdan con nuestros juicios reflexivos, pasaremos a otra interpretación que suponga principios más en consonancia con nuestras convicciones.

Pero si cada teoría de la justicia tiene su propia versión de la situación contractual, tenemos que decidir *de antemano* qué teoría de la justicia aceptamos, a fin de conocer qué descripción de la posición original es la adecuada. La oposición de Rawls a que uno se juegue la vida en beneficio de las demás, o a penalizar a las personas con incapacidades naturales no merecidas, le lleva a describir la posición original de una manera; quienes discrepen con Rawls sobre estas cuestiones la describirán de otra manera. Esta disputa no puede resolverse apelando al acuerdo contractual. Invocar su versión de la situación contractual en defensa de su teoría de la justicia supondría para cada parte una petición de principio, pues la situación contractual presupone la teoría de la justicia. Por ello, todas las cuestiones principales de la justicia tienen que decidirse de antemano, a fin de decidir

qué descripción de la posición original aceptar. Pero entonces el contrato es redundante.

Si bien la idea de contratar desde una posición original no puede *justificar* nuestros juicios morales básicos, pues los presupone, tiene varias utilidades. Puede permitir una mejor definición de nuestros juicios (los acuerdos contractuales deben formularse de manera explícita y pública), hacerlos más expresivos (el velo de ignorancia es una forma expresiva de plantear la exigencia moral de ponerse en la piel de los demás) y con él podemos representar nuestro compromiso para con los demás (el velo de ignorancia representa la exigencia de que aceptaríamos un determinado principio, nos afectase como nos afectase). En estos y otros sentidos, el recurso del contrato arroja luz sobre las ideas básicas de la moralidad como imparcialidad, aún cuando no puede ayudar a defender aquellas ideas. Por otra parte, el recurso del contrato no es *necesario* para expresar estos juicios morales básicos. La consideración imparcial también se ha expresado mediante el uso de simpatizantes ideales, en vez de partes contratantes imparciales. Ambas teorías piden al agente moral que adopte el punto de vista imparcial, pero mientras que las partes contratantes imparciales consideran a cada miembro de la sociedad como una de las posibles ubicaciones futuras de su propio bien, los simpatizantes ideales consideran a cada persona de la sociedad como uno de los componentes de su propio bien, pues simpatizan con cada una de ellas y por lo tanto comparten su destino. Las dos teorías utilizan diferentes recursos, pero esta diferencia es relativamente superficial, pues la iniciativa básica de ambas teorías consiste en obligar a los agentes a adoptar una perspectiva que les niegue cualquier conocimiento de, o cualquier capacidad de promover, su propio bien particular. En realidad, a menudo es difícil distinguir a las partes contratantes imparciales de los simpatizantes ideales.

También puede conseguirse una consideración imparcial sin recurso especial alguno, simplemente pidiendo a los agentes que den igual importancia a los demás a pesar de su conocimiento de su propio bien y de la capacidad de fomentarlo. Pedimos a cada agente que respete los intereses de los demás, no porque al hacerlo promueva su propio bien, sino porque promueve el bien de aquellos, que son fines en sí mismos cuyo bienestar es moralmente tan importante como el del agente. Como hemos visto, esta comprensión de la imparcialidad es propia de muchas teorías éticas no contractuales, y no son necesarios recursos especiales para expresarla. En realidad, hay una curiosa especie de perversidad en el uso del recurso contractual kantiano (o del simpatizante ideal) para expresar la idea de igualdad moral. El concepto de velo de ignorancia intenta dar vida a la idea de que las demás personas importan en y por sí mismas, no simplemente como componentes de nuestro propio bien. ¡Pero lo hace imponiendo una pers-

pectiva desde la cual el bien de los demás no es más que un componente de nuestro bien (real o posible)! Rawls intenta rebajar la medida en que las personas en la posición original consideran las diversas vidas individuales en sociedad como otros tantos resultados posibles de una elección por autointerés, pero el recurso contractual fomenta esta perspectiva, y oscurece así el verdadero significado del interés imparcial.

Así pues, el recurso contractual no puede contribuir a expresar la idea de igualdad moral. Pero contribuya o no, simplemente es una expresión de compromisos morales previos. Puede ser, en palabras de Whewell, «una forma cómoda de expresar verdades morales» (1845, pág. 218), pero ni defiende ni crea estas verdades. Por ello, la evaluación última del contractualismo kantiano depende de nuestro compromiso con los ideales de igualdad moral y deber natural subyacentes. Para el hobbesiano, estos ideales carecen de fundamento. El contractualismo kantiano pretende expresar Verdades Morales, pero los hobbesianos niegan que existan verdades morales a expresar. Es «misterioso» hablar de deberes morales naturales, pues estos supuestos valores morales no son ni visibles ni se pueden comprobar. No existe nada semejante a una igualdad moral natural subyacente a nuestra (des)igualdad física natural, por lo que el kantismo carece de fundamento.

Esta objeción explica gran parte del atractivo del contractualismo hobbesiano, pues parece ofrecer una respuesta segura al escéptico moral (aunque lo hace sacrificando cualquier pretensión de ser una verdadera moralidad). Sin embargo, el contractualismo kantiano no es más vulnerable a esta acusación que cualquier otra teoría verdaderamente moral. Los kantianos utilizan un enfoque característico para determinar nuestras exigencias morales, pero casi toda la filosofía moral de la tradición occidental comparte el supuesto de que existen exigencias generadoras de obligaciones que todas las personas tienen el deber de respetar. Y, en mi opinión, esta suposición es legítima. Los valores morales no son observables físicamente, pero diferentes ámbitos de conocimiento tienen diferentes tipos de objetividad, y no hay razón para esperar que la moralidad tenga el mismo tipo de objetividad que la biología (véase el artículo 35, «El realismo»).

Pero, como dije anteriormente, la teoría moral no sólo debe identificar las normas morales, sino también explicar por qué nos sentimos obligados a obedecerlas. ¿Por qué debería preocuparme por lo que debo hacer moralmente? Los hobbesianos afirman que sólo tengo una razón para hacer algo si la acción satisface un deseo mío. Si las acciones morales no satisfacen deseo alguno, no tengo razón para llevarlas a cabo. Esta teoría de la racionalidad puede ser verdadera incluso si existen normas morales objetivas. El contractualismo kantiano puede ofrecer una verdadera explicación de la moralidad, y ser aún sólo una perspectiva intelectual carente de efecto motivacional. Por contra, las teorías hobbesianas ofrecen al agente una razón

clara para preocuparse por los deberes «morales» que afirman —a saber, aumentan su satisfacción de los deseos a largo plazo.

¿Por qué las personas que poseen un poder desigual deben abstenerse de utilizarlo en su propio interés? Buchanan afirma que los poderosos sólo tratarán a los demás como iguales desde el punto de vista moral si «artificialmente» se les impele a hacerlo «mediante la adhesión general a normas éticas internas» (1975, págs. 175-6). Y en realidad Rawls invoca la «adhesión a normas éticas internas», como nuestro sentido de la justicia, para explicar la razonabilidad de obedecer los deberes morales. Al decir que estas apelaciones a normas éticas con «artificiales», Buchanan significa que los kantianos han fracasado en encontrar una motivación «real» para actuar moralmente. Pero ¿por qué nuestra motivación para actuar moralmente no debería ser una motivación moral? Para Kant y para sus seguidores contemporáneos es innecesario buscar una motivación no moral a la acción moral —las personas pueden estar motivadas a actuar moralmente simplemente llegando a comprender las razones morales para hacerlo. Esto puede parecer «artificial» para aquellos que aceptan una concepción hobbesiana de la racionalidad, pero precisamente de lo que se trata es de la aceptabilidad de esa noción. Igual que la objetividad de la moralidad no tiene que satisfacer normas empíricas de objetividad, su racionalidad no tiene que satisfacer normas de racionalidad basadas en los deseos.

3. Conclusión

¿Qué unifica el conjunto de la tradición contractual? A menudo se afirma que todas las teorías contractuales fundamentan la moralidad en el acuerdo. Pero sólo los teóricos clásicos fundaron realmente la obligación en el acuerdo. Para los teóricos modernos, el acuerdo no es más que un recurso para identificar las exigencias de imparcialidad o beneficio mutuo, que constituyen el fundamento real de la obligación. La idea de acuerdo social se utiliza para sopesar los intereses de las personas según los criterios de imparcialidad o beneficio mutuo, pero si otro recurso aplicase con más exactitud estos criterios, podría desecharse por completo de la teoría el contrato. A menudo se afirma que las teorías contractuales están comprometidas con un individualismo atomista, considerando la sociedad como producto artificial del acuerdo entre individuos presociales. Esto lo sugiere realmente una lectura excesivamente literal del término «contrato social». Pero sólo los teóricos clásicos hablaron de personas que abandonan su estado natural para crear relaciones artificiales (e incluso entonces las que se consideraban artificiales eran relaciones *políticas* y no sociales). No hay una razón intrínseca por la que las teorías contractuales modernas sean individualistas. Como

son simplemente recursos para sopesar intereses, pueden utilizarse sin concepción alguna de nuestros intereses, incluidos los que afirman nuestra sociabilidad natural. A la postre, es muy poco lo que unifica el conjunto de esta tradición. No podemos evaluar las teorías contractuales simplemente como *teorías del contrato*, pues esa denominación no explica ni las premisas ni las conclusiones. Debemos evaluar las tres teorías que integran la tradición como teorías diferentes, fundadas respectivamente en el derecho natural, en el beneficio mutuo y en la imparcialidad. En cierto sentido no existe en ética una tradición contractual, sino sólo un *recurso* contractual que han utilizado muchas tradiciones diferentes por muy diferentes razones.

Bibliografía

Barker, E.: *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau* (Londres: Oxford University Press, 1960).

Buchanan, J.: *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan* (Chicago: University of Chicago Press, 1975).

Diggs, B. J.: «A contractarian view of respect for persons», *American Philosophical Quarterly*, 18 (1981).

—: «Utilitarianism and contractarianism», *The Limits of Utilitarianism*, ed. H. B. Miller y W. H. Williams (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

Gauthier, D.: *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

Gough, J. W.: *The Social Contract*, 2.ª ed. (Londres: Oxford University Press, 1957).

Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Londres: Oxford University Press, 1971). Trad. esp. *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1978.

Whewell, W.: *The Elements of Morality* (Nueva York: Harper and Bros., 1845).

Otras lecturas

Hampton, J.: *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

Held, V.: «The non-contractual society», *Science, Morality and Feminist Theory*, ed. M. Hanen y K. Nielsen (Calgary: University of Calgary Press, 1988).

Lessnoff, M.: *Social Contract* (Londres: Macmillan, 1986).

Pateman, C.: *The Sexual Contract* (Oxford: Polity Press, 1988).

Riley, P.: *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

Scanlon, T. M.: «Contractualism and utilitarianism», *Utilitarianism and Beyond*, ed. A. Sen y B. Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

Vallentyne, P., ed.: *Contractarianism and Rational Choice: Essays on Gauthier* (Nueva York: Cambridge University Press, 1990).

16
EL EGOÍSMO

Kurt Baier

1. Introducción

Podría decirse que los egoístas típicos son personas egocéntricas, desconsideradas, insensibles, carentes de principios, implacables autoengrandecedores, personas que persiguen las cosas buenas de la vida a cualquier precio para los demás, que sólo piensan en sí mismas o que, si piensan en los demás, lo hacen sólo como medio para sus propios fines.

Quizás esta caracterización sólo sea aplicable a los egoístas exagerados e implacables pero, sea cual sea su nivel o grado, el egoísmo supone poner el propio bien, interés y provecho por encima del de los demás. Pero esto no parece ser todo: sin duda yo no soy egoísta sólo porque me preocupe más por mi propia salud que por la suya. Ni mi egoísmo aumenta y decrece exactamente en proporción al número de casos en que me favorezco sobre los demás. Más bien, lo que me convierte en egoísta parece depender de un rasgo especial de los casos en que así me comporto.

Este rasgo se aprecia si tenemos presentes las connotaciones morales del «egoísmo»: llamar a alguien egoísta es imputarle un fallo moral, a saber, la decisión de perseguir su propio bien o interés incluso más allá de lo moralmente permisible. Uno se comporta de manera egoísta si deja de abstenerse de perseguir su propio bien en las situaciones en que choca con el mío, y es moralmente preciso o deseable que observe esa limitación. Y uno es egoísta en este sentido cotidiano si la proporción de su conducta egoísta supera una determinada medida, normalmente la media.

2. El egoísmo psicológico

Quienes consideran al egoísmo (y a su correspondiente contrario, el altruismo) de esta forma moralmente cargada, y creen que el excesivo egoísmo y el altruismo insuficiente están entre las principales causas de la mayoría de nuestros problemas sociales, es probable que se sorprendan, se sientan perplejos o incluso aturdidos al leer libros sobre ética. Pues muchos de ellos mantienen seriamente la tesis de que todo el mundo es egoísta, y el egoísmo no siempre se considera algo malo. En general, encontrarán dos teorías semejantes. La primera, el egoísmo psicológico, la que se examina en esta sección, es una teoría explicativa según la cual todos somos egoístas en el sentido de que nuestros actos siempre están motivados por la preocupación por nuestro mejor interés o mayor bien. La segunda, que examinamos en secciones posteriores, concibe el egoísmo como un ideal que nos conmina a obrar de manera egoísta.

Los partidarios del egoísmo psicológico pueden admitir que no siempre podemos promover o incluso proteger realmente nuestro máximo bien, pues podemos estar equivocados sobre cuál es, o sobre cómo alcanzarlo, o bien podemos tener una voluntad excesivamente débil para hacer lo preciso para conseguirlo. Así pues, en sentido estricto, el egoísmo psicológico no pretende explicar toda la conducta humana, sino sólo la conducta explicable en términos de las creencias y deseos del agente, o las consideraciones y razones que sopesó el agente.

El «egoísmo» del egoísta psicológico no es por supuesto del tipo definido en la sección 1. No es susceptible de grados y no se limita a lo moralmente objetable. Es la pauta motivacional de las personas cuya conducta motivada concuerda con un principio, a saber, el de hacer todo aquello y sólo aquello que protege y promueve el propio bienestar, satisfacción, el mejor interés, la felicidad, prosperidad o máximo bien, bien por indiferencia hacia el de los demás o porque, cuando choca con éste, estas personas siempre se preocupan más por el propio bien que por el de los demás (hay diferencias importantes entre estos fines, pero aquí podemos ignorarlas). Para ser un «egoísta» semejante, uno no tiene que aplicar conscientemente este principio cada vez que actúa; basta con que su conducta voluntaria se adecue a esta pauta.

Sin embargo, la evidencia empírica disponible parece refutar incluso este egoísmo psicológico como mera motivación de la conducta. Muy frecuentemente muchas personas normales parecen preocuparse no por su mayor bien sino por conseguir algo que saben o creen que va en detrimento suyo. Alguien puede piropear al cónyuge del jefe, aún sabiendo o creyendo con razón que el empeño en —e incluso más, el logro de— este fin le cos-

tará su empleo, destruirá su matrimonio, le alejará de hijos y amigos y arruinará su vida de otras maneras.

Para hacer frente a estos contraejemplos aparentes, el egoísmo psicológico tendría que demostrar que son ilusorios. Para este fin por supuesto puede apuntar al hecho de que muchas explicaciones no egoístas de la conducta de alguien son sospechosas. Como la conducta egoísta es objeto de desaprobación moral, las personas pueden desear ocultar su verdadera motivación egoísta y convencernos de que en realidad su conducta no tuvo una motivación egoísta. Con frecuencia somos capaces de desenmascarar estas explicaciones no egoístas por hipócritas o al menos fruto del autoengaño. Pero esto no justifica que generalicemos a todos los casos, pues muy a menudo no sólo no podemos desenmascarar de este modo la conducta aparentemente no egoísta de alguien, sino que no tenemos razón para sospechar que existan motivos egoístas ocultos. La mayoría de nosotros conocemos casos de personas que conscientemente ponen en peligro su salud, arriesgan su suerte terrenal, o incluso su vida, con la esperanza de conseguir una meta, como por ejemplo satisfacer los deseos (quizás extravagantes) de alguien hacia el cual sienten atracción o las necesidades de otra persona a quien aman o con la cual están comprometidos por otras razones, como cuando alguien dona un riñón a una hermana con la cual no se hablaba desde hace años, o sangre a alguien a quien ni siquiera conoce.

Los egoístas psicológicos no deberían intentar desmentir estos casos prima facie de conducta no egoísta, como tienden a hacer algunos, insistiendo en que *debe* de haber una explicación egoísta. Sin duda, un egoísta psicológico astuto a menudo puede inventar una explicación egoísta subyacente de la conducta aparentemente no egoísta en cuestión, igual que alguien que no parece egoísta puede sustituir la verdadera motivación egoísta por una explicación ficticia y más noble. Pero el insistir en que deba de haber una motivación egoísta, e inventar una posible, no hace que sea la motivación real.

Algunos de nosotros podemos encontrar explicaciones egoístas sustitutorias más plausibles que una no egoísta, porque ya creemos que en lo más profundo todos somos egoístas. Pero a pesar de las muchas explicaciones «desenmascaradoras» a que nos han acostumbrado Marx y Freud, pensar que las explicaciones egoístas son más profundas, más completas, más convincentes y más satisfactorias que las no egoístas —y por ello encontrar más plausible la explicación egoísta— es sencillamente suponer lo que tiene que probarse. Si el egoísmo psicológico se basa en esta suposición, no es el «descubrimiento» sorprendente y desilusionador acerca de la naturaleza humana que pretende ser, sino a lo sumo una pretensión no probada de que no habremos encontrado la explicación «verdadera» de la conducta de alguien hasta que hayamos «desenterrado» la motivación egoísta correspon-

diente. Pero entonces utilizar esta explicación «verdadera» en apoyo de la pretensión más general es argumentar de manera circular.

En este punto, un egoísta psicológico puede objetar que toda la conducta supuestamente no egoísta es en realidad egoísta. Pues después de todo —prosigue la objeción— en ejemplos como los indicados, la persona hizo lo que *realmente más deseaba* hacer.

Pero esta objeción desvirtúa el egoísmo psicológico. En vez de ser una teoría empírica sorprendente, y en realidad chocante, según la cual todos tenemos siempre una motivación egoísta en el sentido ordinario de «egoísta», meramente da un nuevo y equívoco sentido a «motivación egoísta». De acuerdo con esta nueva interpretación, uno tiene una motivación egoísta no sí y sólo sí está dispuesto a hacer lo que sea para conseguir su máximo bien incluso si perjudica a otros, sino si uno hace todo aquello que más desea hacer, tanto si es lo que considera el máximo bien para él como si no, incluso si su meta es beneficiar a otros a expensas de sí mismo. Normalmente, un egoísta es alguien que desea sumamente algo mucho más específico, a saber, promover su propio bien, promover sólo los intereses personales, promover sus mejores intereses, o satisfacer sólo los deseos o metas que tienen que ver con uno. En cambio, el no egoísta no es esto lo que más quiere, al menos no cuando no es moralmente permisible.

Así pues, normalmente, los egoístas se caracterizan por la fuerza uniformemente dominante de sus deseos o motivaciones relacionados consigo mismos, y los no egoístas por una fuerza «suficiente» de sus deseos o motivaciones relacionados con los demás.

Por ello, la actual versión del egoísmo psicológico está vacía pues aquí «lo que uno "más desea" hacer» tiene que significar todo aquello que finalmente uno está motivado a hacer, a fin de cuentas, como por ejemplo realizar una gran aportación a Cáritas (aun si su inclinación *más intensa* es reponer las botellas de su bodega). Así pues, según esta última versión, el egoísmo psicológico sostiene que todos somos egoístas simplemente porque todos estamos motivados por «nuestra propia» motivación, y no por la de otro; pero en este sentido no es posible que la motivación fuese la de otro: es la mía, no la de mi hermana, aun cuando si, a pesar de odiarlo, regularmente enciendo una vela en la sepultura de nuestro padre, sólo porque ella desea que lo haga.

3. El egoísmo como medio para el bien común

La obra de Adam Smith, *Un estudio sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones* (publicada en 1776), presenta un argumento en favor del egoísmo como ideal práctico, al menos en el ámbito económico. Smith

defiende en ella la libertad de los empresarios para perseguir su propio interés, es decir, sus beneficios, por los métodos adecuados (según su criterio) de producción, contratación, ventas, etc., en razón de que esta ordenación general es la que mejor fomentaría el bien de toda la comunidad. Según la concepción de Smith, el fomento de cada empresario de su propio bien, no obstaculizado por la limitación legal o moral autoimpuesta de proteger el bien de los demás, sería al mismo tiempo el fomento más eficaz del bien común. Smith creía que esto había de suceder porque existe una «mano invisible» (los efectos dominantes del propio sistema de libre empresa) que coordina estas actividades económicas individuales no coordinadas.

Esta idea, que la eliminación de las limitaciones legales o morales autoimpuestas a la búsqueda del propio interés es beneficiosa en general, se ha extendido a menudo más allá del ámbito económico en sentido estricto. Se ha convertido entonces en la doctrina según la cual, si cada cual persigue su propio interés tal y como lo consigue, con ello se fomenta el interés de todos. Esta teoría, si se defiende sin el apoyo de una «mano invisible», se convierte en la falacia, a menudo atribuida a John Stuart Mill, de que si cada cual fomenta su propio interés, con ello se fomentará necesariamente el interés de todos. Obviamente, esto es una falacia, pues los intereses de individuos o clases diferentes pueden entrar en conflicto y de hecho entran en conflicto en determinadas condiciones (la más obvia de las cuales es la escasez de necesidades). En estos casos, el interés de uno va en perjuicio del otro.

Podemos pensar que las teorías recién descritas ensalzan el egoísmo, no en oposición a la moralidad, sino más bien como la mejor manera de alcanzar su meta legítima, el bien común. Es dudoso que esto sea una forma de egoísmo, pues no abraza el egoísmo por sí, sino sólo como —y en la medida en que realmente es— la mejor estrategia para alcanzar el bien común.

Debería quedar claro que este ideal práctico —tanto si es verdaderamente egoísta como si no— se basa en una promesa fáctica dudosa. Pues la eliminación de las limitaciones legales o morales autoimpuestas a la búsqueda individual del autointerés probablemente sólo fomentará el bien común si estos intereses individuales no entran en conflicto, o bien si algo como una «mano oculta» ocupa el lugar de estas limitaciones. Si todos nos ponemos a correr para salir del teatro en llamas, muchos o todos pueden quedar atrapados hasta morir o bien perecer en las llamas. Para evitar o minimizar la interferencia de unos con otros, necesitamos una coordinación adecuada de nuestras actividades individuales. Por supuesto, esto puede no bastar. Incluso si formamos líneas ordenadas, aun cuando nadie se muera atrapado, los últimos de la línea pueden caer presos de las llamas. Así, nuestro sistema de coordinación puede no ser capaz de evitar el daño de todos, y entonces se plantea el arduo problema de cómo distribuir el daño inevita-

ble. Por lo que respecta al egoísmo como medio para el bien común, la idea esencial es que la búsqueda del bien común no necesariamente fomenta, y de hecho puede ser desastroso para, el bien común.

4. El egoísmo racional y ético

Voy a considerar finalmente las dos versiones del egoísmo como ideal práctico, habitualmente denominadas egoísmo racional y egoísmo ético, respectivamente. Frente a la doctrina antes considerada del egoísmo como medio para el bien común, no se basan en premisas fácticas sobre las consecuencias sociales o económicas del fomento de cada cual de su mayor bien. Estas concepciones sostienen, como si fuese evidente de suyo o algo que las personas decidirían con sólo conocerlo, que el fomentar el mayor bien de cada cual siempre concuerda con la razón y la moralidad.

Ambos ideales tienen una versión más fuerte y una más débil. La más fuerte afirma que siempre es racional (prudente, razonable, respaldado por la razón), siempre correcto (moral, elogiable, virtuoso) aspirar al máximo bien de cada cual, y nunca racional, etc., nunca correcto, etc., no hacerlo. La versión más débil afirma que siempre es racional, siempre es correcto hacerlo, pero no necesariamente nunca racional ni correcto no hacerlo.

El egoísmo racional es muy plausible. Tendemos a pensar que cuando hacer algo no parece ir en nuestro interés, el hacerlo exige justificación y demostrar que realmente va en nuestro interés después de que algo proporcione esa justificación. En una célebre observación, el obispo Butler afirmó que «cuando nos sentamos relajados en un buen momento, no podemos justificarnos ésta ni ninguna otra acción hasta estar convencidos de que irá en favor de nuestra felicidad, o al menos no será contrario a ella» (Butler, 1736, sermón 11, párr. 20). Aunque Butler dice «nuestra felicidad» en vez de «nuestro máximo bien», en realidad quiere decir lo mismo, pues cree que nuestra felicidad constituye nuestro máximo bien.

Unida a otra premisa, el egoísmo racional implica el egoísmo ético. Esa otra premisa es el racionalismo ético, la doctrina según la cual para que una exigencia o recomendación moral sea sólida o aceptable, su cumplimiento debe estar de acuerdo con la razón.

En las dos frases subrayadas del espléndido siguiente pasaje del *Leviathan*, Hobbes, sugiere tanto el egoísmo racional como el racionalismo ético: «El Reino de Dios se alcanza por la violencia, pero ¿qué pasaría si pudiese alcanzarse por la violencia injusta? *¿Iría así contra la razón alcanzarlo cuando no es posible recibir daño por ello? Y si no fuese contra la razón, no será contra la justicia, pues de lo contrario no ha de aprobarse la justicia como buena*» (Hobbes, 1651, cap. inicio). Así pues, si aceptamos la versión débil

del racionalismo ético (según la cual las exigencias morales son sólidas y pueden aceptarse si su cumplimiento está de acuerdo con la razón) y también aceptamos la versión débil del egoísmo racional —a saber, que comportarse de determinada manera está de acuerdo con la razón si al comportarse de ese modo el agente aspira a su máximo bien— en congruencia también debemos aceptar la versión débil del egoísmo ético —a saber, que las exigencias morales son sólidas y pueden aceptarse si, al cumplirlas, el agente aspira a su máximo bien. Y lo mismo puede decirse respecto de las versiones fuertes.

Sin embargo, desgraciadamente el egoísmo ético entra en conflicto directo con otra convicción muy plausible, a saber, la de que nuestras exigencias morales deben ser capaces de regular con autoridad los conflictos interpersonales de interés. Llamemos a esto la doctrina de la «regulación ética de conflictos». Esta doctrina supone un elemento de imparcialidad o universalidad en ética; en otras partes de esta obra se presentan argumentos en su favor, como por ejemplo en el artículo 14, «La ética kantiana», y en el artículo 40, «El prescriptivismo universal». Un ejemplo: ¿puede ser moralmente malo que mate a mi abuelo de forma que éste no pueda cambiar su testamento y desheredarme? Suponiendo que matarle me interesa pero es perjudicial para mi abuelo, mientras que abstenerme de matarle va en mi perjuicio pero en interés de mi abuelo, por lo que si la regulación ética de conflictos es sólida, puede haber una sólida directriz moral para regular este conflicto (presumiblemente la prohibición de este asesinato). Pero entonces el egoísmo ético no puede ser sólido, pues impide la regulación fundada en sentido interpersonal de los conflictos interpersonales de interés, pues esta regulación implica que en ocasiones nos es exigible moralmente una conducta contraria a nuestro interés personal, y en ocasiones la conducta de mayor interés para uno no está moralmente vedada. Así pues, el egoísmo ético es incompatible con la regulación ética de conflictos. Sólo permite principios o preceptos con fundamento personal; éstos me pueden exigir que mate a mi abuelo y exigir a mi abuelo que no permita que le maten, o quizás matarme preventivamente en autodefensa, pero no pueden decirnos, «regulativamente», a ambos qué interés debe ceder. Pero precisamente es esta función regulativa en el ámbito interpersonal la que atribuimos a los principios *morales.*

Así pues, ¿deberíamos aceptar el egoísmo ético y rechazar la regulación ética de conflictos, o bien rechazar el egoísmo ético y por ello rechazar también al menos el racionalismo ético o el egoísmo racional? La mayoría de las personas (incluidos los filósofos) no han tenido dificultad en elegir entre el egoísmo ético y la regulación ética de conflictos, pues de cualquier modo la mayoría ha rechazado el egoísmo ético por otras razones. De forma similar, pocas personas (filósofos incluidos) han deseado abandonar

la regulación ética de conflictos. Sin embargo, como ya señalamos, el mantener la regulación ética de conflictos y rechazar el egoísmo ético supone o bien abandonar el racionalismo ético o el egoísmo racional, y muchos han considerado muy difícil esa elección. Algunos utilitaristas, siguiendo a Henry Sidgwick (véase su obra *The Methods of Ethics*, 1874, séptima ed., último capítulo) han mantenido la regulación ética de conflictos, el racionalismo ético y el egoísmo racional (pero sólo pueden mantener el egoísmo racional en su versión débil, pues la regulación ética de conflictos y el racionalismo ético unidos son incompatibles con la versión fuerte del egoísmo racional. Pues estos dos, junto con la versión fuerte del egoísmo racional, implicarían que en ocasiones es contrario a la razón hacer lo que va en interés de uno y también contrario a la razón no hacerlo). En otras palabras, afirman que nunca es contrario a la razón hacer aquello que va en nuestro interés ni contrario a la razón hacer lo moralmente exigible o deseable, y que, cuando ambos principios entran en conflictos, está de acuerdo con la razón seguir cualquiera de ellos. Comprensiblemente, Sidgwich no se sintió muy feliz con esta «bifurcación» de la razón práctica, ni tampoco con la única «solución» que pudo idear: una divinidad que en los casos de conflicto entre lo correcto y lo ventajoso, otorga una recompensa adecuada a lo correcto y castigos a lo provechoso, con lo que es racional que las personas hagan lo que es moralmente correcto antes que lo que si no fuese por las recompensas y los castigos hubiese ido en su mejor interés. Pero, cuando ambas formas de actuar se suponen igualmente de acuerdo con la razón, ¿por qué semejante divinidad, presumiblemente también un ser racional, habría de otorgar semejantes recompensas exorbitantes a elegir lo moralmente exigible y tan sorprendentes penas a optar por el propio bien?.

Otra posibilidad es mantener la versión fuerte del egoísmo racional pero abandonar el racionalismo ético, desbancando con ello a la razón, la reina de los justificantes, de su antiguo trono. Según esta concepción, el hecho de que hacer lo correcto pueda ser perjudicial para el interés de uno y por ello contrario a la razón, no implica que uno pueda —y menos aún que tenga o deba— hacer lo que va en su interés más que lo moralmente exigible; la conformidad con la razón constituye sólo un tipo de justificación, y las personas «decentes» la ignorarán cuando entra en conflicto con la justificación moral. Nominalmente esto implicaría al parecer que la elección entre lo racional y lo moral es cuestión de gusto, una elección comparable a la elección entre ser granjero u hombre de negocios, una elección que exclusivamente atañe a quien elige. Pero muchos están convencidos de que es peor ser irracional que tener un gusto personal (quizás idiosincrático).

5. Conclusión

Hemos distinguido entre cinco versiones de egoísmo. La versión del sentido común considera un vicio la búsqueda del propio bien más allá de lo moralmente permisible. La segunda, el egoísmo psicológico, es la teoría según la cual, si no en la superficie, al menos en lo más profundo todos somos egoístas en el sentido de que por lo que concierne a nuestra conducta explicable por nuestras creencias y deseos, ésta siempre tiende a lo que consideramos nuestro máximo bien. La tercera, ilustrada por las ideas de Adam Smith, es la teoría según la cual en determinadas condiciones la promoción del propio bien es el mejor medio de alcanzar la meta legítima de la moralidad, a saber, el bien común. Si no se plantean objeciones morales a la consecución o mantenimiento de estas condiciones, parecería deseable tanto desde el punto de vista moral como desde el punto de vista egoísta procurar o mantener estas condiciones si en ellas podemos alcanzar la meta moral promoviendo a la vez nuestro mayor bien. La cuarta y quinta versiones, el egoísmo ético y racional, lo presenta como ideales prácticos, a saber, como los ideales de la moralidad y la razón.

Respecto de la segunda versión, el egoísmo psicológico, que en razón de su supuesto desenmascaramiento del carácter prosaico de la naturaleza humana ha tenido un considerable atractivo para los desilusionados, estamos convencidos de su carácter insostenible. Por lo que respecta a la tercera versión, el egoísmo como medio del bien común, consideramos bastante claro que nadie ha encontrado aún las condiciones bajo las cuales un grupo de semejantes egoístas ilimitados alcanzarían el bien común. Sin duda, el candidato más prometedor para estas condiciones, la existencia real —si fuese posible— de un mercado en competencia perfecta como el definido por los economistas neoclásicos, no podría garantizar siquiera el logro de su versión económica del bien común, la eficiencia. La cuarta versión, el egoísmo ético, no es siquiera plausible inicialmente, porque exige el abandono o bien de la moralidad como regulador de conflictos de interés o de la creencia casi indudablemente verdadera de que estos conflictos son un hecho irrehuible de la vida. Si bien son falsos el egoísmo ético y el psicológico, no hay buena razón para rechazar nuestra primera versión del egoísmo del sentido común como un fracaso moral generalizado. Esto sólo deja lugar al egoísmo racional, la teoría normativa del egoísmo mejor atrincherada. Pero en este caso el jurado sigue teniendo diversidad de opiniones.

Bibliografía

Butler, J.: *Fifteen Sermons preached in the Rolls Chapel* (1726); ed. J. H. Bernard (Londres: SPCK, 1970).

Foot, P.: «Morality as a system of hypothetical imperatives», *Philosophical Review,* (1972).
Hobbes, T.: *Leviathan* (1651); ed. J. P. Plamenatz (Londres: Collins, 1962). Trad. esp.: *Leviatán,* Madrid, Alianza Editorial, 1989.
Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics* (1874); 7.ª ed. (Londres: Macmillan, 1911).
Smith, A.: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776); 6.ª ed. (Londres: Methuen, 1950). Trad. esp.: *Investigación sobre la naturaleza y la causa de la riqueza de las naciones,* México, FCE, 1979.

Otras lecturas

Gauthier, D.: *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986).
Hampton, J.: *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
Harsanyi, J.: «Morality and the theory of rational behaviour». *Utilitarianism and Beyond,* ed. A. Sen y B. Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
Laclos, C. de: *Les Liaisons Dangereuses* (1782); (París: Editions Garnier Frères, 1961). Trad. esp.: *Las amistades peligrosas,* Madrid, Cátedra, 2.ª ed., 1989.
Meredith, G.: *The Egoist* (Harmondsworth: Penguin, 1968).
Parfit, D.: «Prudence, morality and the prisoner's dilemma», *Proceedings of the British Academy,* 65 (1979).
Platón: *The Republic,* Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982). Trad. esp.: *República,* Madrid, Gredos, 1986.
Stirner, M.: *The Ego and Its Own* (Leipzig: Phillipp Reclam. jun., 1893). Trad. esp.: *El único y su propiedad,* Barcelona, Orbis, 1985.

17
LA DEONTOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Nancy (Ann) Davis

> El entendimiento moral común, así como muchas de las tradiciones principales de la teoría moral occidental reconocen que hay algunas cosas que un hombre moral se abstiene de hacer, en todas las circunstancias (...)
>
> Forma parte de la idea que mentir o matar son acciones perversas, no sólo malas, que éstas son cosas que uno no debe hacer —en todas las circunstancias. En el cálculo de la importancia relativa del bien que uno puede hacer o del mayor mal que puede evitar no hay únicamente expresiones negativas. Así, pueden considerarse absolutas las normas que expresan juicios deontológicos —por ejemplo, no matar. Éstas no dicen "En igualdad de circunstancias, evita mentir", sino "No mientas, punto".
>
> Fried, 1978, p. 7, p. 9

Muchas personas afirman creer que actuar moralmente, o como se debe actuar, supone aceptar conscientemente algunas limitaciones o reglas (bastante específicas) que ponen límites tanto a la prosecución del propio interés como a la prosecución del bien general. Aunque estas personas no consideran fines innobles —fines que debemos descartar por razones morales— el fomento de nuestros intereses o la búsqueda del bien general, creen que ninguna de ambas cosas nos proporciona una razón moral suficiente para actuar. Quienes suscriben semejante concepción creen que existen ciertos tipos de actos que son malos en sí mismos, y por lo tanto medios moralmente inaceptables para la búsqueda de cualquier fin, incluso de fines moralmente admirables, o moralmente obligatorios (posteriormente comentaremos la fuerza de la prohibición de semejantes actos). Los filósofos denominan a estas concepciones éticas «deontológicas» (del término griego *deon*, «deber»), y las contraponen a las concepciones de estructura «teleológica» (del griego *telos*, «fin»). Quienes suscriben concepciones teleológicas rechazan la noción de que existen tipos de actos especiales correctos o incorrectos en sí mismos. Para los teleologistas, la rectitud o maldad

de nuestros actos viene determinada por una valoración comparada de sus consecuencias. Las concepciones teleológicas se examinan en esta obra en el artículo 19, «El consecuencialismo» y en el artículo 20, «La utilidad y el bien». El presente ensayo se centra en las teorías deontológicas.

Fried y otros deontologistas contemporáneos a menudo presentan sus ideas como respuesta a, y corrección, de las teorías morales consecuencialistas tan debatidas a mediados del presente siglo. Aunque muchas de sus objeciones a las concepciones consecuencialistas han sido principalmente normativas, el descontento normativo de los deontologistas ha formado a menudo la base de la crítica según la cual las concepciones consecuencialistas son deficientes desde el punto de vista estructural o conceptual. Cualquier teoría que nos permitiese tratar a los demás como parecían permitir o imponer las teorías consecuencialistas es, a ojos de muchos deontologistas contemporáneos, una teoría moral con una comprensión insostenible de lo que es ser persona, o de en qué consiste que una acción sea mala. Como a menudo la caracterización de las concepciones deontológicas se expresa en términos de contraste, lo más fácil para empezar a comprender las concepciones deontológicas es llamar la atención sobre algunos puntos específicos de contraste entre las teorías deontológicas y consecuencialistas.

1. Teorías teleológicas *versus* deontológicas

Muchos filósofos siguen a John Rawls en la suposición de que las dos categorías, teleológicas y deontológicas, agotan las posibilidades de las teorías de la acción correcta. Según Rawls

> Los dos conceptos principales de la ética son los de lo correcto y el bien... la estructura de una teoría ética está entonces considerablemente determinada por su forma de definir y vincular estas dos nociones básicas... La forma más simple de relacionarlas es la de las teorías teleológicas: éstas definen el bien de manera independiente de lo correcto, y definen lo correcto como aquello que maximiza el bien. (Rawls, 1971, pág. 24).

Frente a las teorías teleológicas, una teoría deontológica se define como

> Aquélla que o no especifica el bien independientemente de lo correcto, o no interpreta que lo correcto maximiza el bien (pág. 30).

Los deontólogos creen que no hay que definir lo correcto en términos del bien, y rechazan la idea de que el bien sea anterior a lo correcto. De hecho, creen que no existe una clara relación especificable entre hacer lo co-

rrecto y hacer el bien (en el sentido de los consecuencialistas, es decir, de producir un buen resultado). Como dice Fried,

> La bondad de las consecuencias últimas no garantiza la corrección de las acciones que las produjeron. Para el deontólogo, los dos ámbitos no son sólo distintos sino que lo correcto es anterior al bien. (Fried, 1978, pág. 9).

Para actuar correctamente, los agentes deben abstenerse primero de hacer las cosas que, antes de hacerlas, pueden considerarse (y conocerse como) malas. Los requisitos particulares para abstenerse de hacer las diversas cosas-que-pueden-considerarse-malas-antes-de-hacerlas reciben nombres diversos como normas, leyes, exigencias deontológicas, prohibiciones, limitaciones, mandatos o reglas, y en adelante me voy a referir a ellos en general simplemente como «exigencias deontológicas». Las concepciones deontológicas exigen a los agentes abstenerse de hacer el tipo de cosas que son malas aun cuando éstos prevean que su negativa a realizar estas cosas les producirá claramente un mayor daño (o menor bien).

De esto se desprende fácilmente que las concepciones deontológicas son no consecuencialistas, y que no son maximizadoras ni comparativas. Para un deontólogo, lo que hace que mentir sea malo no es la maldad de las consecuencias de una mentira particular, o de mentir en general; más bien, las mentiras son malas debido al tipo de cosas que son y por lo tanto son malas aun cuando previsiblemente produzcan consecuencias buenas.

Las concepciones deontológicas tampoco se basan en la consideración imparcial de los intereses o del bienestar de los demás, como en las teorías consecuencialistas. Si se nos insta a abstenernos de dañar a una persona inocente, aun cuando el daño causado a ésta evitaría la muerte de otras cinco personas inocentes, es obvio que no cuentan los intereses de las seis, o que no cuentan por igual: si así fuese, sería permisible —si no cabalmente obligatorio— hacer lo necesario para salvar a las cinco personas (y dañar a una). Además, aun si nos resistimos a la idea de que pueden sumarse de este modo los intereses, las concepciones deontológicas no se basan en una consideración imparcial de intereses. Pues esto parecería permitir —si no exigir— que sopesásemos el interés de cada una de las cinco personas frente al de la otra; parecería permitirnos (por ejemplo) —si no exigirnos— tirar cinco veces la moneda, para que cada uno de los intereses de las cinco personas recibiese la misma consideración que se otorga a los intereses de la otra.

Y las concepciones deontológicas se separan de la imparcialidad consecuencialista aun en otro sentido. Los deontólogos afirman que no nos está permitido hacer algo que viola una limitación deontológica aun cuando el hacerlo evitaría la necesidad de que otros cinco agentes se enfrentasen a la

decisión de o violar una limitación deontológica o permitir que ocurriese un daño aún más grave. No sólo nos está vedado dañar a una persona inocente para disminuir el número de muertes, sino que también se nos prohíbe dañar a una persona para disminuir el número de homicidios (culposos) de los agentes cuya motivación y carácter no son peores que los nuestros desde el punto de vista moral. Muchos críticos han objetado a la actitud imparcial del consecuencialista en razón de que ésta ataca, o no deja lugar a, la autonomía personal. Si hemos de llevar una vida digna de ser vivida de acuerdo con nuestro criterio, no podemos considerar neutralmente nuestros propios intereses, proyectos e inquietudes —como generalmente se supone harían los consecuencialistas— meramente como unas opciones entre otras igualmente valiosas. En su lugar, hemos de ser capaces de otorgar más peso a éstos simplemente porque son nuestros.

Pero los deontólogos van más allá de tolerar semejante favoritismo. Las consideraciones de la autonomía podrían permitirnos otorgar, en circunstancias no extremas, más peso a nuestros propios intereses, proyectos o valores que a los intereses de los demás. Pero las concepciones deontológicas no sólo otorgan más peso a nuestra propia evitación de los malos actos —entendiéndose por esto cualquier violación de las normas— que a los intereses (e incluso la vida) de los demás agentes, sino que también exigen otorgar más peso a nuestra propia evitación de los malos actos que a la evitación de los malos actos *tout court*, o a la prevención de los malos actos de otros. El reconocimiento de los deontólogos de la importancia de evitar los malos actos no se traduce en una obligación de, o incluso un permiso para, minimizar los malos actos de los demás. En realidad, pues, el preservar nuestra propia virtud no sólo importa más que preservar la vida de los demás sino que preservar la virtud de los demás. No podemos salvar una vida mediante una mentira aun cuando ésta evitase la pérdida de la vida engañando a una persona mala que según todos los indicios pretende matar a varias víctimas inocentes.

2. La naturaleza y estructura de las limitaciones deontológicas

Es hora de atender más de cerca a la naturaleza y estructura de las exigencias deontológicas —es decir, al sistema de normas o prohibiciones que constituye la base de las concepciones deontológicas— pues esto puede ayudar a hacernos una más clara idea de la naturaleza y estructura de las propias concepciones deontológicas. Merecen citarse en especial tres características de las exigencias deontológicas.

Las exigencias deontológicas suelen 1) *formularse negativamente* de la forma «no harás» o mediante prohibiciones. Aun cuando parecería teórica-

mente posible transformar las exigencias deontológicas que se formulan como prohibiciones en prescripciones manifiestamente «positivas» (por ejemplo el mandato «no mientas» en «di la verdad», y «no dañes a un inocente» en «presta ayuda a quien la necesita»— los deontólogos consideran que las formulaciones positivas no son equivalentes a (ni se desprenden de) las negativas.

Según el deontólogo, aunque es evidente que mentir y faltar a la verdad, o dañar y dejar de ayudar, pueden tener las mismas consecuencias adversas, y resultar del mismo tipo de motivaciones, «mentir» y «faltar a la verdad» no son actos del mismo tipo, como tampoco «dañar» y «dejar de ayudar». Como lo que se considera malo son tipos de actos, una exigencia deontológica puede prohibir mentir y permanecer en silencio en un tipo de acto «supuestamente» diferente pero muy afín, a saber, el faltar a la verdad. Dice Fried

> En cualquier caso, la norma [deontológica] tiene límites y lo que está fuera de esos límites no está en absoluto prohibido. Así mentir es malo, mientras que no revelar una verdad que otro necesita puede ser perfectamente permisible —pero ello se debe a que no revelar una verdad no es mentir (Fried, 1978, págs. 9-10).

Así pues, las exigencias deontológicas no sólo se formulan negativamente (como prohibiciones) sino que además 2) *se interpretan de manera estrecha y limitada*. Esto es decisivo, pues diferentes concepciones del alcance de las exigencias deontológicas —o diferentes concepciones sobre lo que constituyen tipos de actos diferentes— obviamente darán lugar a comprensiones muy diversas de las obligaciones y responsabilidades de los agentes.

Por último 3) las exigencias deontológicas tienen una *estrecha orientación*: se asocian estrechamente a las decisiones y actos de los agentes más que a toda la gama de consecuencias previstas de sus elecciones y actos. Como dice Nagel, «las razones deontológicas alcanzan su plena fuerza como impedimento a la acción de uno —y no simplemente como impedimento a que algo suceda» (1986, pág. 177).

La estrecha orientación de las exigencias deontológicas a menudo se explica en términos de una interpretación de la idea de autoría (agency (T)) y se explica apelando a la distinción entre intención y previsión. Se afirma así que violamos la exigencia deontológica de no dañar al inocente sólo si dañamos intencionadamente a otra persona. Si meramente optamos no emprender ninguna acción para evitar el daño a otros, o si el daño que afecta a éstos se considera consecuencia de una acción nuestra (prima facie permisible), pero no como un medio o un fin elegido, entonces, aunque nuestra acción puede ser susceptible de crítica por otras razones, no es una violación de la exigencia

deontológica de no dañar al inocente. En opinión del deontólogo, no somos tan responsables (o bien no plenamente autores de) las consecuencias previstas de nuestros actos como lo somos de las cosas que pretendemos.

Aunque la mayoría de los deontólogos creen que tenemos algunas obligaciones «positivas», la mayoría de las normas morales que según ellos rigen nuestra conducta se formulan «negativamente» como prohibiciones o no autorizaciones. Esto no es fortuito o accidental. Para las concepciones deontológicas, la categoría de lo prohibido o lo no permisible es fundamental en varios sentidos.

Para el deontólogo, la distinción moral más importante es la existente entre lo permisible y lo no permisible, y es la noción de lo no permisible la que constituye la base de la definición de lo obligatorio: lo que es obligatorio es lo que no es permisible omitir. Aunque los deontólogos difieren respecto al contenido de lo que los agentes están obligados a hacer —aparte de evitar la transgresión de las normas— coinciden en pensar que la mayor parte del espacio moral, y ciertamente la mayor parte del tiempo y energía de un agente deben consumirse en lo permisible. Según dice Fried,

> Uno no puede vivir su vida según las exigencias del ámbito de lo correcto. Tras haber evitado el mal y haber cumplido con nuestro deber, quedan abiertas una infinidad de elecciones. (1978, pág. 13).

El contraste con las teorías morales consecuencialistas es aquí bastante fuerte. Mientras que los deontólogos consideran que la idea de lo correcto es débil (o excluyente), los consecuencialistas utilizan una idea fuerte (o inclusiva): un agente actúa de manera correcta sólo cuando sus acciones maximizan la utilidad, e incorrectamente en caso contrario. Las teorías consecuencialistas realizan así (lo que puede denominarse) el *cierre moral*: todo curso de acción es correcto o malo (y las acciones sólo son permisibles si son correctas).

Para el deontólogo un acto puede ser permisible sin que sea la mejor (o incluso una buena) opción. Sin embargo, para el consecuencialista un curso de acción es permisible si y sólo si es la mejor (o igualmente buena) opción que tiene ante sí el agente: nunca es permisible hacer menos bien (o evitar menos daño) del que se puede. Este aspecto del consecuencialismo ha sido muy criticado, y muchas personas han reprochado a las concepciones consecuencialistas en razón de que dejan a los agentes un insuficiente espacio moral para respirar. Los autores de tendencia deontológica han considerado a menudo que el carácter vigoroso de las teorías consecuencialistas se desprende de su (in)comprensión de las nociones de autorización y obligación (más adelante volveremos sobre el particular).

La orientación estrecha y la estrecha interpretación de las exigencias deontológicas están íntimamente vinculadas.

Aunque algunos filósofos y teóricos del derecho han cuestionado que sea sostenible la distinción entre intención y mera previsión, y han expresado dudas sobre la pertinencia de otorgar un peso moral a esa distinción, muchos deontólogos apelan a la distinción entre intención y mera previsión para explicar lo que significa esa orientación estrecha. Tanto Fried como Thomas Nagel hablan con aprobación de lo que este último denomina el «principio tradicional del doble efecto», que según él establece que

> Para violar las exigencias deontológicas uno debe maltratar a alguien intencionadamente. El mal trato debe ser algo que hace o elige, bien como un fin o como un medio, en vez de algo que las acciones de uno causan o dejan de evitar pero que uno no hace intencionalmente (Nagel, 1986, pág. 179).

Para violar una exigencia deontológica, uno debe hacer algo malo: pero si la cosa en cuestión no fue algo intencionado —no fue un medio o un fin elegido por uno— puede decirse que uno no ha hecho nada en absoluto («en el sentido relevante»). Si uno no *pretendió* realizar la cosa en cuestión no se puede decir que haya hecho algo malo.

No resulta difícil comprender la índole de la vinculación entre la orientación estrecha y la estrecha interpretación. Si la fuerza prohibitiva de las exigencias deontológicas sólo se asocia a lo que pretendemos, entonces una mentira es un tipo de acto diferente de faltar a decir la verdad. Pues las mentiras son necesariamente intencionadas (como intento de engaño) pero la falta de revelar la verdad no lo es, pues no tiene necesariamente como objeto el engaño. En términos más amplios, si se explica la intención en términos de las nociones de elección de un medio para un fin —por ejemplo, algo es un daño intencionado de un inocente sólo si dañar al inocente se eligió como fin en sí mismo, o como medio para un fin— entonces los daños que meramente se prevén —por ejemplo, a consecuencia de no evitar una catástrofe natural o evitar la acción de un tirano malvado— son de diferente especie de los daños que se eligen como medios para evitar otros daños. Si un agente daña a una persona para evitar que otras cinco mueran en un desprendimiento de tierras, lo que comete es un daño intencionado, y por lo tanto viola un exigencia deontológica. Pero si el agente se niega a matar a la persona para salvar a las otras cinco, entonces, dado que la muerte de éstas no fue el medio ni el fin elegido del agente, no hay violación de la exigencia deontológica.

3. Cuestiones sin responder y problemas potenciales

Aquí ya debería haber quedado clara tanto la estructura general como parte de la motivación subyacente a las concepciones deontológicas. Pero

quedan algunas cuestiones sin responder y problemas potenciales que merecen más atención.

1. ¿Qué tipo de cosas son malas, y por qué son malas?

Las teorías como el consecuencialismo ofrecen una explicación teórica de lo que hace malos a los malos actos que es a la vez sencilla e intuitivamente atractiva: hacer algo malo es decidirse a obrar de una forma que causa más daño (o menos bien) en el mundo del que antes había. Dado que puede ser difícil determinar qué consecuencias se seguirán del curso de acción elegido, y es imposible prever todas las consecuencias de nuestras acciones, se ha criticado al consecuencialismo por irrealista o impracticable. Los analistas discrepan sobre la fuerza de esta crítica, y muchos consecuencialistas opinan que no plantea una objeción grave. Pero puede parecer que los deontólogos pueden evitar este problema práctico sin más. Como los deontólogos piensan que los actos son malos en razón del tipo de acto que son, no tenemos que especular sobre las consecuencias previstas de nuestro acto, ni intentar calcular su valor. Es bastante fácil determinar de antemano qué actos son malos, a saber aquellos que violan cualesquiera de las exigencias deontológicas. La lista que ofrece Nagel es representativa:

> La intuición moral común reconoce varios tipos de razones deontológicas —límites a lo que uno puede hacer a las personas o a la forma de tratarlas. Están las obligaciones especiales creadas mediante promesas y acuerdos; las restricciones a la mentira y la traición; la prohibición de violar diversos derechos individuales, los derechos a no ser muerto, lesionado, preso, amenazado, torturado, obligado o expoliado; la restricción a imponer determinados sacrificios a alguien simplemente como un medio para un fin, y quizás la exigencia especial relativa a la inmediatez, que hace tan diferente causar un malestar a distancia que causarlo en la misma habitación. También puede haber una exigencia deontológica de equidad, de imparcialidad o igualdad en nuestro trato a las personas (Nagel, 1986, pág. 176).

En el ámbito práctico, los deontólogos parecen salir mejor parados que los consecuencialistas, pero es evidente que se enfrentan a graves problemas teóricos. Y tan pronto hayamos reflexionado sobre estos problemas teóricos veremos que esa aparente superioridad práctica puede ser considerablemente ilusoria.

Los deontólogos rechazan la tesis de que el hecho de que un acto sea malo va necesariamente asociado a —y es explicable en términos de— sus malas consecuencias, o al hecho de que produzca más daño que bien en el mundo. Pero entonces se plantea esta cuestión: ¿qué es lo que hace mala a una mala acción?, ¿por qué las cosas de la lista del deontólogo (y no otras) están en esa lista?

En ocasiones los deontólogos apelan a intuiciones morales comunes, sazonadas con un poco de tradición. Las cosas que aparecen en la lista de Nagel son del tipo de cosas que mucha gente considera malas, y han considerado malas desde hace mucho tiempo, sobre la base de siglos de enseñanza judeo-cristiana. En ocasiones los deontólogos afirman que las exigencias deontológicas pueden deducirse de —o considerarse expresión de— un principio más fundamental. El principio candidato suele ser el que debe su origen (quizá de forma nebulosa) a Immanuel Kant y dice (algo así como) que «es moralmente obligatorio respetar a cada persona como agente racional». (La formulación de Alan Donagan se adecua más al formato deontologista: «no está permitido no respetar a todo ser humano, ya sea uno mismo o cualquier otro, como ser racional» (1977, pág 66).) Se considera una exigencia (o expresión) de respetar a los demás como seres racionales el no someterles al tipo de trato prohibido por las exigencias deontológicas. Esta es más o menos la línea que siguen Donogan y Fried.

En ocasiones este enfoque se une a la tesis de que parte de lo que significa que algo sea malo o incorrecto es que lo tengamos prohibido en términos deontológicos, como algo que no debemos hacer (sea lo que sea). Según Nagel, si identificamos como malos determinados tipos de conducta —por ejemplo, hacer daño a un niño para obtener una información que salvará vidas del asustado o irracional cuidador de este niño— entonces hemos identificado nuestra conducta como algo que no debemos hacer:

> Nuestras acciones deberían estar guiadas, si han de estar guiadas, hacia la eliminación del mal más que a su mantenimiento. Esto es lo que *significa* malo (Nagel, 1986, pág. 182).

Cuando optamos por hacer algo como mentir, dañar a un inocente o violar los derechos de alguien, con ello tendemos al mal, y así estamos «nadando frontalmente contra la corriente normativa» (Nagel, 1986, pág. 182) aun cuando esa elección esté guiada por el deseo de evitar un mal mayor o de realizar con ella un bien mayor. Según las perspectivas de Nagel y de Fried, los consecuencialistas que piensan que puede ser correcto mentir o dañar a un inocente no comprenden satisfactoriamente qué significa que algo sea malo o incorrecto.

Pero ninguno de estos enfoques —la apelación a las intuiciones morales de las personas, reforzadas (o no) por la respetuosa referencia a la doctrina de teólogos morales venerados; la apelación a un principio fundamental como base de la que derivar prohibiciones deontológicas muy específicas; o la afirmación de que los juicios normativos deontológicos están incorporados al concepto mismo de lo incorrecto (¿y de lo correcto?)— es satisfactorio.

La apelación al «entendimiento moral ordinario» o a la «moralidad común» o al «sentido moral común» no puede considerarse una prueba teórica o normativa válida para una teoría moral, incluso si la teoría tiene un largo y distinguido origen. En la actualidad, la mayoría de las personas con formación rechazan la imagen del universo y sus fenómenos que tenían los Padres de la Iglesia. Y muchos aspectos de las ideas de monjes, sacerdotes y clérigos que dominaron la moralidad religiosa temprana (y aún influyen en la moralidad judeo-cristiana ortodoxa) son rechazados ampliamente como reflejo de concepciones de la naturaleza humana —así como de roles y capacidades diferentes de hombres y mujeres— llenas de prejuicios, sectarias y punitivas. Si fácilmente puede verse que la moralidad común tradicional tiene estos puntos débiles, es prudente ser escéptico, o al menos precavido, sobre las demás partes, y sobre el fundamento que mantiene unidas a las partes (véase el artículo 42, «El método y la teoría moral»).

Tampoco son más efectivas las apelaciones a un principio fundamental. Aun si se concede que la violación de cualquiera de los elementos identificados como exigencias deontológicas supone una falta de respeto, siguen sin respuesta (y a menudo sin plantearse) cuestiones importantes. Varias de ellas son especialmente apremiantes.

Recuérdese que las exigencias deontológicas se interpretaban y estaban limitadas estrechamente: actuamos mal al equivocar a otra persona sólo si nuestro acto se califica como mentira, pero el no revelar la verdad, y el «engañar a niños, insensatos y a personas cuya mente sufre una alteración por la edad o una enfermedad» para «fines benévolos» (Donagan, 1977, pág. 89) no se califica de mentira, y de ahí que pueda ser permisible, presumiblemente en razón de que no constituyen el tipo de falta de respeto relevante. Pero la noción de respeto que aquí se sigue en modo alguno es transparente, ni la pretensión de respetar a los demás (o a uno mismo) como seres racionales hace más plausible esta idea. Tiene que plantearse esta cuestión: ¿por qué se entiende el respeto de manera tan estrecha —y técnica o legalistamente— como la obligación de abstenernos de mentir aun tolerando el tipo de engaño que puede realizar un ser racional mediante el silencio y otras formas supuestamente permisibles de «ocultar la verdad»? La cuestión es especialmente difícil, pues no sólo es así que las consecuencias de mentir y de ocultar la verdad puedan ser las mismas, sino que además la persona que miente y la persona que oculta la verdad pueden tener ambas la misma motivación para hacerlo, tanto sea buena como mala. Si una mentira es un acto malo que niega a su víctima «el estatus de persona que elige libremente, valora racionalmente y tiene una especial eficacia, el estatus especial de la personalidad moral» (Fried, 1978, pág. 29) cualquiera que sea la motivación subyacente, ¿por qué no puede decirse lo mismo de la ocultación deliberada de la verdad?

Tampoco está claro por qué se considera que la exigencia de respeto se detiene ante (o no incluye) el respeto a los demás seres como poseedores de bienestar, y así no está claro por qué los intentos del consecuencialista para maximizar el bienestar (o minimizar el daño) deben considerarse incompatibles con el respeto de los demás. Sin unas condiciones mínimas de bienestar —que con seguridad incluyen la posesión de la propia vida— no es posible actuar como ser racional. Cuando, según mandan las teorías deontológicas, permitimos que mueran cinco personas por obra de un corrimiento de tierras (o de un agente malo) antes que nuestro propio daño, ¿por qué no somos culpables de falta de respeto a las cinco personas?

Y, por último, aun si es posible realizar una defensa de esa concepción estrecha y limitada de las exigencias deontológicas, así como una explicación plausible del sentido estricto del respeto, sigue en pie la siguiente cuestión: ¿por qué habríamos de considerar al respeto algo que supera moralmente la exigencia de procurar el bienestar de los demás? Donagan nos dice que

> La moralidad común resulta violentada por la posición consecuencialista de que, en tanto en cuanto conserven la vida los seres humanos, hay que elegir el menor entre dos males. Por el contrario, sus defensores mantienen que una vida digna de un ser humano tiene unas condiciones mínimas, y que nadie puede obtener nada —ni siquiera las vidas de toda una comunidad— mediante el sacrificio de estas condiciones (1977, pág. 183).

Esta caracterización de la posición consecuencialista plantea problemas. Pero si tenemos que justificar la pérdida de toda la comunidad antes que la violación de la exigencia deontológica que la impidiese, es esencial tener una clara idea de cuáles son «las condiciones mínimas de una vida digna de un ser humano», y en qué sentido el esfuerzo por salvar centenares de vidas (por ejemplo) matando a una persona inocente constituye una tan grave falta de respeto que vale la pena sacrificar todas aquellas vidas.

2. Aunque los deontólogos nos dicen que las exigencias deontológicas son absolutas, que estamos obligados a abstenernos de violar las exigencias deontológicas incluso cuando sepamos que nuestra negativa a hacerlo tendrá consecuencias muy negativas, el tipo de carácter absoluto que tienen presente es en realidad de carácter cualificado y limitado. Según hemos visto, la suposición de que las exigencias deontológicas son estrictas y limitadas supone un considerable estrechamiento del alcance de su fuerza absoluta. Y este estrechamiento aumenta con el carácter de orientación estrecha de las exigencias deontológicas, por la insistencia en que hay que concebir las exigencias deontológicas como limitaciones aplicables sólo a las cosas

que hacemos en calidad de medios o fines, y no hacia las consecuencias o resultados adversos que meramente prevemos a resultas de nuestra acción.

Es esencial que los deontólogos sean capaces de utilizar alguna suerte de recurso para estrechar el alcance de las exigencias deontológicas, y también esencial, en particular, que sean capaces de distinguir entre la causación (permisible) de malas consecuencias respecto a la ejecución (no permisible) de una mala acción. Pues de lo contrario las concepciones deontológicas corren el riesgo de perder toda coherencia respecto a la cuestión de los conflictos de deberes graves e irreconciliables. Si se considera que hemos violado la exigencia deontológica de no dañar al inocente cuando nos negamos a mentir a una persona para evitar el daño a otras cinco, entonces obramos mal hagamos lo que hagamos (el establecimiento de este vínculo no es necesariamente una consecuencia de una anterior mala acción por nuestra parte —o de cualquier otra persona). Para que las exigencias deontológicas sean absolutas (o categóricas) —es decir, que nunca está justificada su violación— entonces a menudo obramos indebidamente hagamos lo que hagamos. Algunos filósofos opinan que hay circunstancias excepcionales en las que obramos indebidamente hagamos lo que hagamos, y consideran que esta posibilidad no anula una teoría moral plausible por otras razones. Pero esta opción no está abierta para el deontólogo, pues a menos que exista una forma de estrechar el alcance de las exigencias deontológicas, los conflictos de deber serán la norma y no la excepción. Y no puede considerarse sensatamente que la noción de «incorrecto» posea una fuerza absoluta o categórica; frente a la perspectiva de hacer algo incorrecto mintiendo o hacerlo causando daño, el desafortunado agente tendría que considerar qué acción sería más incorrecta. Y de aquí hay un pequeño paso a una concepción mucho más parecida a una forma de consecuencialismo que de deontología.

3. Aunque, como hemos visto, para el deontólogo es esencial poder estrechar el alcance de las exigencias deontológicas, y estar en condiciones de distinguir entre una causación (permisible) de malas consecuencias y la ejecución (no permisible) de malos actos, no está del todo claro que esto sea posible. Algunos filósofos han expresado su escepticismo sobre la posibilidad de establecer una distinción clara, fundada y sin petición de principio entre dañar (indebidamente) y (meramente) causar daño. Aunque su razonamiento es demasiado complejo para analizarlo aquí, podemos señalar brevemente su resultado. A menudo sucede que nuestras nociones sobre qué tipo de cosas son buenas y malas, y qué tipo de límites y limitaciones recaen sobre la responsabilidad de una persona por sus actos, determinan nuestras ideas sobre si un acto que causa daño ha de considerarse un caso de daño indebido o una mera producción de daño (permisible), en vez de —como suponen los deontólogos— lo contrario. Personas con concepcio-

nes morales normativas diferentes tienen así a menudo creencias diferentes sobre si sus actos meramente causaron daño (permisible) o fueron (indebidamente) perjudiciales. Alguien que inicialmente tienda a creer que a menudo estamos obligados a actuar para impedir consecuencias malas puede considerar la falta consciente de evitación del daño un caso de daño indebido, mientras que alguien que (como el deontólogo) tenga una noción más restringida de nuestras obligaciones morales lo considerará un caso de permitir un daño meramente permisible. Por ejemplo, alguien con tendencias consecuencialistas considerará que la negativa a mentir a una persona para evitar un grave daño a otras cinco constituye un indebido daño a estas cinco, mientras que alguien con una menor tendencia consecuencialista pensará lo contrario. Pero si esto es así, incluso cuando las personas hagan un esfuerzo de buena fe por hacer lo que mandan las concepciones deontológicas (por ejemplo, evitar un daño indebido) interpretarán que estas concepciones ofrecen un consejo diferente, y por ello pueden obrar de manera diferente en su intento de seguirlas.

Tampoco tiene mucho más éxito el otro recurso favorito de los deontólogos para intentar estrechar el alcance de las exigencias deontológicas, a saber, confiar en «el principio tradicional del doble efecto», y la distinción entre daño intencionado y daño meramente previsto. Como hemos señalado, tanto filósofos como teóricos del derecho han criticado el principio del doble efecto, y planteado dudas sobre la plausibilidad de la distinción entre intención y mera previsión.

Si —como yo creo— estas críticas tienen sustancia, pueden plantear serios problemas a la teorías deontológicas contemporáneas. Pues éstas obligan a los deontólogos o bien a ampliar el alcance de las prohibiciones deontológicas o bien a retirar la exigencia de que aquellas prohibiciones tengan una fuerza absoluta o categórica. Como hemos visto, el primer cuerno del dilema enfrenta a los deontólogos a problemas graves relativos a conflictos de deber, así como a una concepción normativamente poco plausible. Y el segundo amenaza con socavar la estructura misma de las concepciones deontológicas. Si las exigencias deontológicas no poseen una fuerza absoluta o categórica, ¿qué tipo de fuerza poseen, y cómo puede un agente determinar cuándo está realmente prohibido un acto prohibido y cuándo no? Si las exigencias deontológicas no poseen el tipo de fuerza absoluta o categórica que según sus defensores tienen, las concepciones deontológicas corren el peligro de sucumbir a una forma de pluralismo moral, de carácter profundamente intuicionista. Se indica a los agentes que hay toda una serie de cosas diferentes que son malas, pero se les deja determinar la fuerza que una prohibición particular debería tener en las circunstancias particulares, determinar cuán malo es en realidad un acto supuestamente indebido. Por supuesto hay filósofos que han suscrito estas concepciones (en este libro Jo-

nathan Dancy examina esta posición en el artículo 18, «Una ética de los deberes prima facie»). Pero estas concepciones están muy alejadas de la deontología, al menos de la versión de sus defensores contemporáneos.

De hecho, aun cuando muchas de sus afirmaciones sugieran que su concepción es absoluta, los deontólogos no creen que esté justificada nuestra negativa a violar las exigencias deontológicas cuando serían peor las consecuencias de nuestra negativa. Vale la pena considerar más de cerca el razonamiento de los deontólogos sobre el particular.

Según Fried,

> podemos imaginar casos extremos en los que matar a un inocente pueda salvar a todo un país. En estos casos parece fanático mantener el carácter absoluto del juicio, hacer lo correcto aun cuando se hunda el mundo. Y así una catástrofe podría hacer ceder al carácter absoluto del bien y el mal, pero incluso entonces sería un non sequitur decir (como no se cansan de repetir los consecuencialistas) que esto prueba que los juicios de bien y mal son siempre cuestión de grado, en función del bien relativo a alcanzar y de los daños a evitar. Yo creo, por el contrario, que el concepto de catástrofe es un concepto distinto precisamente porque identifica las situaciones extremas en las que dejan de tener aplicación las categorías de juicio habituales (incluida la categoría del bien y del mal) (Fried, 1976, pág. 10).

Donagan expresa un punto de vista similar en su examen del consecuencialismo (1977, págs. 206-7).

Aun concediendo que la posibilidad de violar las exigencias deontológicas en las peores circunstancias salva el aspecto fanático de las concepciones deontológicas, y les otorga así una mayor plausibilidad normativa, bien puede invalidarlas como teorías. La adición de una «cláusula catastrófica» es especialmente problemática. ¿Por qué los efectos de nuestros actos sobre el bienestar de los demás sólo adquieren relevancia a nivel «catastrófico»? Y, ¿a qué características (claras y viables) pueden apelar los agentes para distinguir una situación «catastrófica» en la que no son de aplicación el «bien» y el «mal» de una situación meramente temible en la que mantener estas nociones?

Resulta difícil ver cómo se puede justificar la idea de que una decisión sobre si realizar o no la acción necesaria para salvar al país (una acción que, en circunstancias menos extremas, Fried consideraría indebida) no es una decisión *moral*. Semejante idea conlleva la noción de que las circunstancias terribles de algún modo nos liberan de la obligación (aunque ciertamente no de la necesidad) de obrar moralmente. Cuando se formuló y defendió por vez primera la «moralidad tradicional», tanto el alcance como la amenaza de catástrofe, y la capacidad de la gente para responder a ella, eran muy limitadas. Pero hoy vivimos en un mundo en el que la amenaza de

«catástrofe» global es una posibilidad real, y nuestra percepción de la capacidad moral y la responsabilidad humana debe extenderse para reflejar nuestra conciencia de ello. Frente a una inminente catástrofe nuclear o ambiental (ya sea «natural», «accidental» o deliberada) hay cursos de acción que no sólo serían insensatos o absurdos, sino moralmente malos. La idea de que las nociones de correcto e incorrecto no son de aplicación en situaciones extremas fomenta la complacencia, sino la pasividad real. En consecuencia, cualquier agente moral responsable debería rechazarla.

4. Observaciones finales

A la insistencia de los deontólogos en la importancia de las normas o limitaciones morales subyace la convicción de que evitar las malas acciones es la tarea principal —si no la única— del agente moral *qua* agente moral, y la convicción de que, en tanto agentes morales tenemos la facultad de aspirar a evitar las malas obras, objetivo que podemos alcanzar sólo con un esfuerzo razonable y sincero.

Podemos tener asegurado el éxito si evitamos hacer ciertos tipos de cosas, que son especificables de manera precisa y clara, y además especificables de antemano, antes de implicarnos en las circunstancias a menudo abrumadoras de la deliberación y la acción.

Pensemos por ejemplo en la exigencia deontológica contra la mentira. Lo que ésta nos exige es claro y simple, pues las mentiras son muestras de conducta que se pueden fechar, localizar y especificar con exactitud (cosas parecidas pueden decirse acerca de la esclavitud, la tortura, etc.). Si obrar rectamente consiste sobre todo en evitar la mala acción —en el sentido de evitar la transgresión de las exigencias deontológicas o normas— y si las normas son relativamente pocas, y están especificadas de forma clara y precisa, las exigencias de la moralidad pueden ser cumplidas (al menos la mayoría de las veces y por la mayoría de los agentes). Aun cuando se reconozca que los agentes pueden tener algunos deberes positivos —deben mantener las promesas y acuerdos que voluntariamente adoptan, y cuidar de los hijos que deciden tener, por ejemplo— las exigencias de la moralidad son cosas que no es difícil quitarse de encima (recuérdese a Fried: «después de haber evitado el mal y de haber cumplido nuestro deber, quedan abiertas una infinidad de opciones» (1978, pág.13)).

Es obvio que esta concepción de la moralidad es legalista, y no es difícil concebir la noción de ley que sigue este modelo. Según esta concepción, lo que la ley nos exige es abstenernos de violar las disposiciones, y esta exigencia es clara y habitualmente fácil de cumplir, pues normalmente sólo afecta muy poco a la vida privada de los ciudadanos normales decentes, y

por lo general no es difícil obedecerla. La obediencia a ella se entiende simplemente como cumplimiento: es indiferente que nos abstengamos de defraudar los impuestos, de robar las pertenencias de los demás o de dañar a nuestro prójimo por temor a las consecuencias de nuestra infracción o por respeto lockeano a la propiedad de los demás, o por respeto kantiano a su voluntad racional. Lo que nos convierte en personas rectas es nuestro cumplimiento de la ley y sólo éste.

El tipo de cumplimiento que exige esta concepción legalista de la moralidad no sólo es directo y simple sino además —creo que de manera engañosa— estricta. Estamos obligados a obedecer minuciosamente las leyes promulgadas, pero esta obediencia se entiende en términos muy estrechos. Estamos obligados a cumplir sólo con la letra de la ley; no estamos obligados a ir más allá de esto y pretender encarnar su espíritu en nuestros actos. Si podemos encontrar lagunas en la ley, no podemos ser sancionados legalmente si optamos por sacar provecho de ellas.

El cumplimiento es además una cuestión relativamente fácil. Los ciudadanos pueden averiguar cuál es la ley, y qué les exige ésta, con sólo realizar un esfuerzo razonable —difícilmente extenuante— por averiguarlo. Si no lo pueden averiguar, por lo general no son sancionados por las transgresiones que puedan cometer (inadvertidamente).

Cualesquiera sean los méritos o problemas de esta interpretación del derecho positivo y sus exigencias, es bastante insatisfactoria como marco para comprender las exigencias morales, o como modelo para concebir una teoría moral. Algunas de las razones son obvias. Sin un legislador moral fácilmente identificable y con autoridad no podemos estar seguros de conocer cómo deben limitar nuestra conducta las leyes morales (las exigencias deontológicas). Y sin un conjunto claro de procedimientos que expliquen cómo han de resolverse las diferencias relativas al contenido de las leyes morales propuestas, no hay forma de arbitrar o resolver los desacuerdos graves sobre la cuestión. Pero hay también razones menos obvias para rechazar esta imagen legalista de la moralidad.

La creencia de que las exigencias de la moralidad son cosas a las que podemos o debemos aspirar a quitarnos de encima a fin de realizar lo realmente importante (y presumiblemente neutro desde el punto de vista moral) —vivir nuestra vida como nos plazca— parece poco sólida desde el punto de vista normativo y psicológico. Pues somos miembros de una comunidad moral, y no voluntades racionales discretas ni guardianes de nuestra propia virtud, y nos preocupamos por las demás personas de esa comunidad, así como por la propia comunidad. Y la expresión adecuada de esta preocupación no es sólo el credo de la no interferencia que se refleja en la noción deontológica mínima del respeto y en las exigencias deontológicas estrechas que se consideran deducidas de aquellas (por ejemplo, no mentir,

no engañar, o impedir de otro modo que la gente viva su vida) sino una actitud que supone y exige el interés activo de la gente en la promoción del bienestar de los demás. Por ello debemos rechazar cualquier imagen de la moralidad que la considere simplemente (o principalmente) como un lastre externamente impuesto a nuestra vida. Si no podemos «vivir nuestra vida de acuerdo con las exigencias del ámbito de lo correcto» (Fried, 1978, pág. 13) al menos hemos de reconocer que ese ámbito es más amplio de lo que han supuesto los deontólogos contemporáneos.

Bibliografía

Donagan, A.: *The Theory of Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1977).
Fried, C.: *Right and Wrong* (Cambridge: Harvard University Press, 1978).
Nagel, T.: *The View from Nowhere* (Nueva York: Oxford University Press, 1986).
Rawls, J.: *The Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971). Trad. esp.: *Teoría de la Justicia,* México, FCE, 1978.

Otras lecturas

Anscombe, G. E. M.: «Modern moral philosophy», *Philosophy,* 33 (1958), 1-19; impreso en J. Thomson y G. Dworkin, eds., *Ethics* (Nueva York: Harper y Row, 1968), pp. 186-210.
Davis, N.: «The priority of avoiding harm», en Steinbock, B., ed., *Killing and Letting Die* (Englewood Cliffs, NJ., 1980), pp. 172-214.
—: «The doctrine of double effect: problems of interpretation», *Pacific Philosophical Quarterly,* 65 (1984), 107-23.
Devine, P. E.: *The Ethics of Homicide* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978).
Mackie, J. L.: *Ethics* (Nueva York: Penguin, 1977). Cap. 7.
Scheffler, S.: *The Rejection of Consequentialism* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

18
UNA ÉTICA DE LOS DEBERES *PRIMA FACIE*

Jonathan Dancy

Según la concepción clásica, una teoría moral debería incluir una lista de principios morales básicos, una justificación de cada elemento de la lista y alguna explicación de cómo deducir más principios ordinarios de los inicialmente enunciados. El ejemplo obvio es el utilitarismo clásico, que nos ofrece un único principio básico, nos dice algo acerca de por qué debemos aceptar este principio (este fragmento suele pasarse por alto, pero no debería) y muestra a continuación cómo deducir de él principios como «no mientas» y «cuida a tus padres» (un ejemplo que utilizo cada vez más). Si nuestra teoría ofrece más de un principio básico, también tiene que mostrar cómo aquellos que ofrece encajan entre sí en conjunto. Esto puede hacerse de diversas maneras. Podríamos decir directamente que no debería aceptarse ninguno de ellos a menos que se aceptasen los restantes o, de manera más indirecta, que en conjunto constituyen una concepción coherente y atractiva de un agente moral —y por supuesto hay también otras formas.

La teoría de los deberes prima facie no se parece mucho a esto. En primer lugar, no supone que unos principios morales sean más básicos que los demás. En segundo lugar, no sugiere que exista coherencia alguna en la lista de principios que ofrece. Sin duda es una aportación a la filosofía moral, pero no es una teoría moral en sentido clásico; afirma que en ética todo está bastante confuso y no hay mucho lugar para una teoría de ese tipo. Esto es más bien como sostener que podemos afirmar algo sobre la naturaleza física del mundo pero que lo que podemos decir no equivale al tipo de teoría que esperan los físicos. Podemos no encontrar esto muy excitante y no obstante ser el único tipo de teoría que vamos a obtener, pues el mundo (moral o físico) no encaja con los deseos de los teóricos.

Para comprender por qué podría ser esto así tenemos que considerar

cómo la defendió W. D. Ross, el creador de la teoría de los deberes prima facie (él no habría reclamado haber sido el único padre de la teoría sino que estaba desarrollando ideas al menos en parte originales de H. A. Prichard).

Ross, que realizó su trabajo principal en la Universidad de Oxford en los años veinte y treinta, partió de la tesis de que todas las formas de monismo (la concepción según la cual sólo existe un único principio moral básico) son falsas. Sólo conocía dos formas de monismo: el kantismo y el utilitarismo; así pues, las abordó por turno. Su argumento contra Kant era que el principio básico de que parte es incoherente. El principio de Kant dice algo así: «sólo son correctos los actos motivados por el deber». Ross pensó que esto equivalía a decir que podemos obrar a partir de un motivo determinado. Pero afirmaba que las únicas cosas que uno puede decir que debemos hacer son cosas que está en nuestra mano hacer o no hacer. No podemos elegir los motivos a partir de los cuales vamos a obrar; nuestros motivos no son cosa nuestra. Podemos elegir lo que haremos pero no por qué lo haremos. Así, no se nos puede exigir obrar por un motivo particular. Kant nos exige esto, y por ello debe rechazarse su teoría. En el artículo 14, «La ética kantiana», Onora O'Neill niega que Kant suscriba la tesis que le atribuye Ross; (véase la página 253 supra).

El utilitarismo fue rechazado por razones algo diferentes. Ross sabía que el utilitarismo era sólo una versión de un enfoque más general llamado consecuencialismo. No suponía que todas las formas de consecuencialismo debían ser monistas, pues sabía que el utilitarismo ideal de G. E. Moore era pluralista (Moore afirmaba que la acción correcta es aquella que maximiza el bien, pero también afirmaba que existen diferentes tipos de cosas buenas, como el conocimiento y la experiencia estética). Pero arguyó contra el consecuencialismo sabiendo que si triunfaba aquí también habría refutado al utilitarismo. La argumentación parte de una tesis sencilla, avalada por un ejemplo. La tesis es que las «personas comunes» piensan que deben hacer lo que han prometido hacer, no en razón de las (probables) consecuencias de incumplir sus promesas, sino simplemente porque han prometido. Pero al pensar de este modo, en modo alguno están considerando sus deberes morales en términos de consecuencias. Las consecuencias de sus acciones están en el *futuro,* pero la gente piensa más acerca del *pasado* (acerca de las promesas hechas). El ejemplo es el siguiente: supongamos que usted ha prometido realizar una tarea sencilla —a su vecino se le ha estropeado el coche y usted le ha prometido acompañarle a comprar esta mañana. Pero de pronto le surge la oportunidad de hacer algo un poco más valioso —quizás llevar a otros dos vecinos, que están en un similar apuro, a recibir a su hija al aeropuerto. Ross sugiere que considerando la cuestión únicamente en términos de las consecuencias, usted tendría que convenir en que lo que debía hacer era incumplir su promesa, pues la decepción del vecino número uno por

quedarse plantado se vería compensada por el placer de los vecinos dos y tres de no tener que hacer tres trasbordos de autobús para llegar al aeropuerto. Pero con todo, afirma, hay que contraponer a este equilibrio de consecuencias el hecho de que usted prometió, y en un caso como éste, este hecho podría invalidar a los demás. Usted puede pensar que, a pesar del beneficio potencial relativo a las consecuencias, lo que usted debe hacer es mantener su promesa original. Por supuesto, no opinaría esto en el caso en que el beneficio obtenido por incumplir su promesa fuese mucho mayor, pero eso no prueba que en *este* caso el curso de acción correcto sea incumplir su promesa.

Lo que esto muestra es que aunque importan las consecuencias de nuestras acciones, otras cosas pueden importar también. El consecuencialismo sencillamente deja de abarcar toda la cuestión. (Philip Pettit indica cómo respondería el consecuencialista en la sección 3 del artículo 19, «El consecuencialismo».) La concepción general de Ross es que hay tipos de cosas que importan, por lo que no puede realizarse una lista muy precisa de rasgos significativos desde el punto de vista moral. Entre las cosas que importan están que uno debe hacer el bien (ayudar a los demás cuando pueda), que debe fomentar sus talentos, y que debe tratar justamente a los demás. Quizás todas estas cosas tengan una importancia que puede entenderse en términos de la diferencia que obrar de ese modo puede suponer para el mundo (es decir, en términos de las consecuencias). Pero lo que uno debe hacer puede estar influido también por otras cosas, por ejemplo por acciones anteriores de diverso orden (como, en nuestro ejemplo, por su promesa anterior) o por anteriores acciones de terceras personas, como cuando usted tiene una deuda de agradecimiento para con alguien por un acto anterior de amabilidad.

Ross expresa esta posición utilizando la idea de deber prima facie. Afirma que tenemos un deber prima facie de ayudar a los demás, otro de mantener nuestras promesas, otro de devolver los actos de amabilidad anteriores y otro de no defraudar a las personas que confían en nosotros. Lo que quiere decir con esto es simplemente que estas cosas importan desde el punto de vista moral; son relevantes respecto a lo que debemos hacer y a si obramos correctamente al hacer lo que hicimos. Si decidimos mantener una promesa, nuestra acción es correcta —en tanto en cuanto es correcta— en la medida en que es un cumplimiento de promesa. Esto es lo que quiere decir Ross cuando afirma que nuestra acción es un deber prima facie en virtud de ser un acto de cumplimiento de promesa. Por supuesto, el que sea o no un cumplimiento de promesa no es la única consideración relevante. Como hemos visto también importan otras cosas; expresamos esto diciendo que tenemos también otros deberes prima facie, por ejemplo el deber prima facie de aumentar el bienestar de los demás (el deber prima facie de hacer el

bien). Y estos otros deberes prima facie pueden importar más en el caso en cuestión. De antemano no podemos determinar qué deber prima facie relevante importará más en la situación a que nos enfrentamos. Todo lo que podemos hacer es considerar las circunstancias e intentar decidir si es aquí más importante mantener nuestra promesa o llevar a los vecinos dos y tres al aeropuerto. Ninguna norma o conjunto de normas puede ayudarnos en esto.

Así pues, una determinada acción puede ser un deber prima facie en virtud de un rasgo (quizás el cumplimiento de una promesa), un deber prima facie en virtud de otro (será una gran ayuda para el vecino número uno) y algo incorrecto prima facie en virtud de un tercer rasgo (significa que los vecinos dos y tres van a tener dificultades para llegar al aeropuerto). Expresado de manera sencilla esto simplemente quiere decir que algunos rasgos de la acción van en su favor y otros en su contra. Tan pronto hayamos determinado qué rasgos van en cada dirección, intentamos decidir donde está el equilibrio. Según Ross esta es inevitablemente una cuestión de juicio, y la teoría no puede ayudar nada. La teoría sólo podría ayudar si pudiéramos disponer nuestros diferentes deberes prima facie por orden de importancia, de forma que conociésemos de antemano que, por ejemplo, siempre es más importante ayudar a los demás que mantener nuestras promesas. Pero ninguna ordenación semejante se corresponde con los hechos. Lo que está claro es que en ocasiones uno debe mantener sus promesas incluso a costa de terceros, y en ocasiones el coste de mantener nuestras promesas significa que aquí sería mejor incumplirlas, siquiera una vez. Ross diría que semejante cosa es sólo un rasgo de nuestra condición moral. Sin duda sería bello que el mundo fuese nítido y ordenado, de forma que pudiésemos clasificar de una vez por todas nuestros diferentes deberes prima facie. Pero «es más importante que nuestra teoría encaje en los hechos que sea simple» (Ross, 1930, pág. 19). No existe una ordenación general de los diferentes tipos de deberes prima facie, y como diferentes principios morales expresan diferentes deberes prima facie, no existe una ordenación general de los principios morales. Sólo hay una lista amorfa de deberes, que no es más que una lista de cosas relevantes desde el punto de vista moral, relevantes respecto a lo que debemos hacer.

¿Qué nos dicen estos diferentes principios morales? Una información obvia es que el principio «no robar» nos dice que todas las acciones de robo son realmente malas. Si esto es lo que nos dice el principio, sólo que haya un único acto de robo que de hecho no sea malo el principio será falso. Según esto, un contraejemplo de un supuesto principio moral consistiría sólo en una acción correcta que el principio prohíbe, o una mala acción que el principio exige. Pero en este caso probablemente todos los principios morales son falsos. Sospecho que para cada principio que se

mencione será posible imaginar una situación en la que uno debería incumplirlo. Por ejemplo, no se debe robar, quizás, pero alguien cuya única forma de alimentar a su familia sea robar «debe» robar, especialmente si va a robar a personas acaudaladas que viven con gran lujo. Sería indebido que no lo hiciese; difícilmente aprobaría ver morir de desnutrición a su familia diciéndose a sí mismo «podría alimentarles robando, pero robar es malo». De forma similar, de acuerdo con esta formulación de lo que nos dicen los principios morales ningún par de principios podría sobrevivir al conflicto. Si creo que sólo los peces respiran en el agua y que ningún pez tiene patas, y acto seguido tropiezo con un ser que respira en el agua y tiene patas, he de desechar uno de mis «principios». Del mismo modo, supongamos que creo que se debe decir la verdad y se debe ayudar a las personas necesitadas. ¿Qué hacer cuando tras dar cobijo a un esclavo huido en el Sur profundo viene el propietario y me pregunta si sé dónde se encuentra su «propiedad»? Un caso como este mostraría que tengo que rechazar uno de mis principios. Pero sin duda esto es incorrecto. Los principios pueden sobrevivir a conflictos como este, aun cuando uno de ellos tenga que ceder (*aquí* no es correcto decir la verdad). Ross, con su noción de deber prima facie, puede dar una explicación de lo que nos dicen los principios que muestra por qué esto es así. Nuestros dos principios afirman que tenemos un deber prima facie de decir la verdad y un deber prima facie de ayudar a las personas necesitadas. Cierto es que aquí tengo que elegir entre decir la verdad y ayudar al necesitado. Pero esto no vale para mostrar que debamos abandonar uno de los dos principios. De hecho sólo muestra que debemos mantener ambos, pues la existencia misma de un conflicto es la prueba de que importa el que uno diga la verdad (es decir, que tenemos un deber prima facie de hacerlo) y que importa que ayudemos a los necesitados cuando podamos hacerlo (es decir, tenemos un deber prima facie de hacer esto también). El conflicto es un conflicto entre dos cosas que importan, y no se resuelve abandonando uno de los principios sino sólo llegando a tomar una decisión sobre qué es lo que más importa en esta situación.

Esto ofrece una imagen diferente del aspecto que tendría un contraejemplo a un principio moral. En vez de ser un ejemplo en el que el principio nos dice que hagamos una cosa y nosotros pensamos que debemos hacer lo contrario («no robar»), sería un ejemplo en el que, aunque el principio nos dice que algún rasgo cuenta en favor de cualquier acción que lo posea, pensamos que o es irrelevante aquí o bien que es relevante, pero en la dirección contraria. Por poner un ejemplo de cada caso: durante las vacaciones del año pasado mi hija pisó un erizo de mar, y le causamos un gran dolor (no totalmente con su consentimiento) al sacarle las espinas del talón. ¿Es éste un contraejemplo del pretendido principio de «no causes dolor a los demás»? Su respuesta dependerá de si piensa que nuestros actos

fueron en términos morales peores en la medida en que le causaron dolor, o bien si piensa que el dolor que le causamos es irrelevante desde el punto de vista moral o que no había una razón moral para no hacer lo que hicimos. Un ejemplo de un rasgo que cuenta en la dirección contraria podría ser la idea de que en general realmente es una razón en favor de una acción el que cause placer tanto al agente como a los observadores. Pero en ocasiones es una razón en contra; consideremos la idea de que tendremos más razón para realizar ejecuciones públicas de violadores convictos si este hecho proporcionase placer tanto al verdugo como a las multitudes que sin duda asistirían a contemplarlo. Si rechazamos esa idea, tenemos aquí un contraejemplo del pretendido principio de «es correcto actuar en orden a causar placer a uno mismo y a los demás».

Ross ofrece así una explicación característica de qué es lo que nos dicen los principios morales; éstos expresan deberes prima facie —deberes de obrar o de dejar de obrar. Ross contrasta los deberes prima facie con lo que denomina deberes en sentido estricto. Una acción es un deber prima facie en virtud de que tenga una determinada propiedad (por ejemplo, ser la devolución de un favor); esta propiedad, quizás junto a otras, cuenta *en favor de* su realización, aun cuando propiedades adicionales puedan ir en su contra. La acción es un deber en sentido estricto si es una acción que debemos hacer *en general* —si, después de todo, debemos llevarla a cabo. A la hora de decidir si esto es así intentamos sopesar entre sí los diversos deberes prima facie que concurren en el caso, decidiendo cual es el que más importa, qué lado de la balanza pesa más. Existe aquí un claro contraste entre el deber propiamente dicho y el deber prima facie.

Pero este contraste dice aún más. Ross quiere decir que a menudo conocemos con seguridad cuáles son nuestros deberes prima facie, pero que nunca podemos *conocer* cuál es nuestro deber en sentido estricto. Dicho de otro modo, esto significa que tenemos un determinado conocimiento de los principios morales, pero ningún conocimiento de lo que debemos hacer en general en cualquier situación real. Es esta una interesante combinación de la certeza moral general con una especie de dubitación con respecto a los casos concretos. Ross adopta una posición característica en lo que se denomina la epistemología moral (la teoría del conocimiento moral y la justificación de la creencia moral).

En primer lugar, ¿cómo llegamos a conocer la verdad de cualquier principio moral? Algunos filósofos afirman que conocemos directamente la verdad de estos principios (en ocasiones se dijo que los conocemos por una suerte de intuición moral). Por ejemplo, se ha afirmado que el principio de «hay que tratar por igual a todas las personas» es evidente de suyo, en el sentido de que sólo hay que considerarlo con un criterio abierto para que resplandezca su verdad. Ross no cree en semejante cosa. Para él, la única

forma de llegar a conocer un principio es descubrir su verdad en la experiencia moral. Sucede más o menos así: primero nos enfrentamos a un caso en el que tenemos que tomar una decisión sobre qué hacer. Mi esposa y yo salimos a cenar con unas personas a las que yo conozco pero ella no. Yo me esfuerzo por no ofender a estas personas y en general por causarles una buena impresión. Mi esposa lo sabe. Sin embargo, el tiempo pasa y estamos ya un poco retrasados. Mi esposa aparece, con ganas de pelea, y me pregunta si está adecuadamente vestida para la ocasión. Me resulta inmediatamente claro que no lo está. ¿Qué tengo que decir? Tengo tres opciones. La primera es mentir, y espero que no llegará a conocer la verdad tan pronto como salgamos a casa de nuestros amigos. La segunda es decirle la verdad, para que así vaya a cambiarse (con lo cual llegaremos más tarde). La tercera es decir que lo que lleva no es adecuado pero que es demasiado tarde para cambiarse porque vamos con retraso. Esto tiene la ventaja de minimizar nuestra tardanza pero a costa de envenenar por completo la velada para ella y causarle malestar. Ahora bien, lo que Ross tiene que decir sobre el particular es que yo puedo ver tres tipos de consideraciones que son aquí relevantes. La primera es que es mejor no llegar tarde. La segunda es que es mejor no mentir sobre el vestido. La tercera es que es mejor no trastornar a mi querida esposa. Todas estas cosas concurren en esta historia; todas ellas importan y yo tengo que determinar cual es más importante que las demás. Hasta aquí todo lo que he advertido tiene una relevancia limitada al caso que tengo ante mí. Pero inmediatamente puedo ir más allá de éste, pues puedo ver que lo que aquí importa debe importar allí donde ocurra. Aquí es importante no llegar tarde, y esto me dice que en general es importante no llegar tarde. Lo que ha sucedido es que he aprendido la verdad de un principio moral (que expresa un deber prima facie) en lo que yo he advertido en un caso particular. Lo hice generalizando, utilizando un proceso denominado «inducción intuitiva». Se trata del mismo proceso por el cual se enseñan los principios lógicos (tanto a uno mismo como a los demás). Yo te hago ver la validez de un argumento particular como «todas las vacas son marrones: todas las novillas son vacas: por lo tanto todas las novillas son marrones». Entonces te pido que generalices a partir del caso planteado hasta este principio general: «Todos los B son C: todos los A son B: por lo tanto todos los A son C». La idea es que si uno está suficientemente atento y despierto simplemente podrá ver la verdad general que subyace al caso particular de partida. Es la misma idea en ética.

Ross afirmaba que en el curso de la vida encontramos rasgos que importan para alguna elección que hemos de tomar, y que de esto aprendemos que estos rasgos importan en general —importan allí donde se den. De este modo la experiencia nos enseña la verdad de principios generales de deberes prima facie. Estos principios son evidentes de suyo, no en el sentido de

que uno sólo tiene que preguntarse si son verdad para conocer que lo son, sino en el sentido más débil de que son evidentes en lo que nos muestra el caso particular. El acto de la generalización no añade nada significativo a lo que ya conocíamos.

Lo que sucede así es que partimos de algo sobre lo cual no hay duda significativa alguna, por ejemplo que es mejor no llegar tarde esta noche. A partir de ahí avanzamos mediante un proceso que no añade nada discutible al reconocimiento de que por lo general es mejor no llegar tarde, y aprehendemos así un principio moral autoevidente.

Llegamos a ese principio a partir de lo que percibimos acerca del caso planteado —que aquí importa que lleguemos tarde o que no, que importa que diga la verdad o no, etc. Pero lo que yo percibo sobre este caso tiene que desempeñar otra función; tiene que ayudarme a decidir qué debería yo hacer en realidad (mi deber en sentido estricto). Según Ross ésta es una tarea totalmente diferente. Aquí me empeño en intentar decidir no lo que importa (algo que ya sé) sino en qué medida importa cada principio y cuál de ellos importa más aquí. Las cuestiones de equilibrio como ésta son tan difíciles que mi eventual juicio nunca podría denominarse *conocimiento*, sino a lo sumo opinión probable. De esto se desprende que conocemos muchos principios morales pero nunca puede decirse que conozcamos qué elección tenemos que hacer realmente. Podemos conocer nuestros deberes prima facie, pero nunca nuestros deberes en sentido estricto.

He formulado esta parte de la exposición en términos de lo que podemos conocer y de lo que no podemos conocer. Estos son términos que el propio Ross se habría complacido en utilizar, pues afirmaba que existen hechos acerca de lo que es correcto y no correcto que en ocasiones podemos llegar a conocer. (Esto es lo que lo convierte en un intuicionista; véase el artículo 36, «El intuicionismo».) Pero podría haber expresado la misma historia en términos no cognitivistas (véase el artículo 38, «El subjetivismo») simplemente diciendo que aunque uno pueda desaprobar enérgicamente en general cosas tales como mentir o molestar a su cónyuge, nunca tendríamos la confianza total de que la actitud que estamos tentados a adoptar en una situación dada sea la correcta. El compromiso firme a nivel general puede y debe ir unido al reconocimiento de la complejidad inherente a cualquier elección moral difícil. Y de aquí podemos pasar a la idea de que deberíamos ser tolerantes con aquellos cuya actitud difiera de la nuestra, pues nunca deberíamos dejar de tener presente el carácter inestable de estas decisiones.

Vale la pena señalar un rasgo adicional de la relación entre deberes prima facie y deberes en sentido estricto. En la exposición hemos distinguido tres elementos. En primer lugar estaba mi reconocimiento de las propiedades que eran aquí relevantes. En segundo lugar estaba mi reconocimiento resultante de deberes generales prima facie. En tercer lugar estaba

mi juicio acerca de mi deber en sentido estricto. Podríamos suponer que igual que pasamos del primer elemento al segundo, pasamos del segundo al tercero. Pero ésta no es la opinión de Ross. Ross afirma que pasamos directamente al juicio general a partir del primer elemento, mi reconocimiento de las propiedades relevantes. No salgo del apuro mediante mi conocimiento de principio moral alguno. No tomo mi decisión a la luz de principio alguno de deber prima facie. Ross afirma que «al parecer nunca estoy en posición de no ver directamente la rectitud de un acto particular de amabilidad, por ejemplo, y de tener que deducirlo a partir de un principio general —"todos los actos de amabilidad son correctos y por lo tanto éste debe de serlo, aun cuando no pueda percibir directamente esta rectitud"» (Ross, 1930, pág. 171). Las únicas ocasiones en las que puedo tener que hacer esto son aquellas en las que sé de buena fuente que una propiedad es importante aun cuando no haya sido capaz de comprobarlo por mí mismo, o bien cuando me veo tan desbordado por el deseo o por otra pasión intensa que tengo que recordarme un rasgo relevante de la situación que de otro modo no percibiría («las personas casadas no deben dormir con personas distintas de su cónyuge y yo no soy cónyuge de esta persona»). Esto puede devolverme el sentido de relevancia de un rasgo relevante. Pero normalmente no salgo del apuro mediante los principios prima facie.

Esto debe plantear la cuestión de qué uso tienen los principios y de por qué, si en realidad no tienen uso alguno, Ross los considera un elemento importante de la historia. Hemos admitido que el conocimiento de los principios puede ser de utilidad en ocasiones. Pero esto apenas satisfaría a quienes piensen que es esencial la aprehensión de los principios para la definición de agente moral respetable. Existe una idea muy generalizada de que ser un agente moral consiste simplemente en aceptar y actuar a partir de un conjunto de principios que uno se aplica por igual a sí mismo y a los demás. Ross no acepta esta idea. Para él, los agentes respetables son aquellos sensibles a los rasgos moralmente relevantes de las situaciones en las que se encuentran, no con carácter general sino caso por caso. Se pone aquí énfasis en la percepción; los agentes morales consideran relevantes los rasgos que son relevantes, y consideran como más relevantes los que de hecho son más relevantes. Estos no *determinan* que estos rasgos importan aplicando un paquete de principios morales a la situación. Los perciben como relevantes por propio derecho, sin ayuda de la lista de principios morales que supuestamente conocen.

Hay una forma en que podría ayudar una buena lista de principios morales, a saber, la de asegurarse de que uno no ha pasado por alto la relevancia de algo. Con una completa lista de comprobación podría obtenerse este beneficio. Pero por supuesto la teoría de Ross no indica que exista algo semejante a una lista completa de deberes prima facie —una lista de propie-

dades relevantes desde el punto de vista moral. Puede haber una lista razonablemente corta de *tipos* de deberes prima facie, y Ross ofrece él mismo una lista semejante, aunque tiene cuidado en señalar que no es completa; pero esto no significa que uno pueda completar una lista explícita de los deberes prima facie que tenemos.

Así pues, según la teoría de Ross no parece que nuestros principios morales tengan mucha utilidad para nosotros. Y no me resulta claro que pudiera existir fácilmente una versión diferente de la teoría, según la cual los principios desempeñan un importante papel. Después de todo, el principal argumento en favor de la teoría consiste en una llamada al tipo de cosas que las personas consideran importantes en los casos a que se enfrentan, en el entendimiento de que los consecuencialistas no pueden explicar todo lo que parece importar. Dada esta apelación a lo que encontramos en casos particulares, y la explicación resultante de cómo deducimos principios morales a partir de lo que encontramos, resulta muy difícil ver cómo podríamos conceder un papel más importante a aquellos principios en las decisiones futuras que el que les concede Ross.

¿Por qué entonces está tan convencido de que existen principios morales? La respuesta es que le parece sencillamente obvio que si un rasgo es moralmente relevante en un caso, debe de serlo en cualquier otro. No es posible que un rasgo importe sólo en este caso; la relevancia debe ser relevancia general. Esto es discutible; voy a exponer brevemente algunas razones para dudarlo. Ross cree que sí, y es su única razón para conceder que existan cosas semejantes a principios morales. Lo cree porque le da cierta sensación de que al realizar opciones morales a lo largo de la vida puede considerarse que estamos obrando *de manera consistente*; elegimos de manera consistente porque nuestras elecciones reflejan el intento de otorgar el mismo peso a todo rasgo relevante cada vez que concurre. Así pues, aunque Ross afirma que en la decisión moral respondemos a la rica particularidad del caso que tenemos ante nosotros, puede decir que realizamos cada elección a la luz de lo que nos ha enseñado nuestra experiencia moral.

Voy a concluir con dos críticas de la teoría de los deberes prima facie. La primera es que no deja un espacio real a la noción de derechos. Aunque Ross es contrario al utilitarismo, su teoría comparte un rasgo con él. Se trata de la idea de que en todo caso de toma de decisiones morales lo que hacemos es sopesar los deberes prima facie de un lado frente a los del otro. Pero una crítica estándar al utilitarismo ha sido la de que este tipo de enfoque deja de captar por completo algo que consideramos importante. En la controvertida cuestión del aborto, podemos considerar muy poco idóneo decidir el destino del feto únicamente sobre la cuestión de si el mundo en general será un lugar más feliz con o sin él. Podemos pensar que el feto tiene un derecho a su propia vida que es independiente y debería preexistir

a cualquier cuestión de equilibrar las ventajas y desventajas de librarse de él. Aquí se considera el derecho del feto como un «triunfo»; esto significa que cuando no existen semejantes derechos en cuestión, entran en juego otras consideraciones como las de las consecuencias generales de nuestros actos, y éstas deciden propiamente lo que debemos hacer, pero cuando hay derechos (como en el caso del aborto) los derechos deciden la cuestión, invalidando toda referencia a las consecuencias. Podríamos decir incluso que es una profunda prueba de inmoralidad considerar que los derechos entran en el equilibrio con otras consideraciones. Cualquier enfoque semejante está en oposición a la teoría de los deberes prima facie, pues según este enfoque todos los deberes son prima facie (y nada más que eso); no hay nada más fuerte que eso, que razonablemente pueda pretender ser un triunfo.

Ross podría ofrecer aquí algo en su defensa. Podría recordarnos que hay muchos casos en los que las personas erróneamente consideran invenciones consideraciones a las que no debería permitirse desempeñar ese papel. Por ejemplo, un abogado que descubre la culpabilidad de su cliente puede pensar que está obligado por un deber de confidencialidad, un deber que deriva de los roles ligados de abogado y cliente, y suponer que este deber es un triunfo, es decir que precede y anula toda consideración del daño que puede hacer permaneciendo en silencio. Hay muchos casos similares en los que las personas sienten que están vinculadas por deberes absolutos que derivan de su rol o estatus, que les impiden realizar actos que en sí tendrían consecuencias enormemente buenas o evitarían otras terribles. Ross podría decir con razón que esto es sólo mala fe. Estamos utilizando nuestros deberes profesionales como excusa, ocultándonos tras ellos para no tener que enfrentarnos al problema en sí. Pero podría convenirse en que *alguna* apelación a los derechos y deberes es mala fe, sin admitir que lo sean todas estas apelaciones. Y el hecho es que muchas personas consideran moralmente desagradable la idea de que todas nuestras decisiones morales deberían tomarse equilibrando los pros y contras como recomienda Ross.

La mejor defensa de Ross aquí es afirmar que exageramos la importancia de los derechos si los consideramos como triunfos. Los derechos son realmente importantes y este hecho puede contemplarse en la teoría de los deberes prima facie concediendo a éstos un gran peso cuando hemos de contrapesar las razones a favor y en contra. Pero siempre habrá un punto en el que tengan que infringirse los derechos de una persona; por ejemplo, no sería correcto negarse a encarcelar a un inocente si con ello se pudiera evitar un holocausto nuclear.

Los críticos a Ross dirían que aun cuando esto debiera hacerse en un caso así, la acción seguiría siendo intrínsecamente mala en un sentido que Ross no puede tener en cuenta. Para Ross, cualesquiera razones contra la acción ya se han utilizado en la valoración del equilibrio de *pros* y *contras*.

Las razones derrotadas no subsisten en el caso haciendo que la acción sea de algún modo tanto correcta (quizás incluso exigida) como mala. Para Ross, una acción correcta no puede ser mala. Pero muchos filósofos consideran que en casos trágicos como el citado podemos estar obligados a hacer el mal. (Véase, por ejemplo, el ensayo de Nagel «War and massacre», 1979.)

La segunda crítica procede de la dirección opuesta y se refiere al papel de los principios morales en la teoría. Ya he indicado que éstos desempeñan un papel mínimo, pero la cuestión es por qué, si partimos del lugar del que parte Ross, tenemos que aceptar que exista algún tipo de principios. Lo que supone Ross, sin argumentarlo, es que un rasgo que habla en favor de esta acción debe hablar del mismo modo en favor de cualquier acción que lo tenga. Sin embargo, puede ser muy flexible al respecto. Por ejemplo, podría decir que aunque este rasgo es siempre más bien un *pro* que un *contra*, la medida en que esto es así puede estar influida por otras circunstancias de este caso. Así pues, no siempre puede considerarse que el mismo rasgo influya del mismo modo en el equilibrio, pero si uno lo considera como un *pro* siempre será un *pro*. Es esta última idea la que creo se puede cuestionar razonablemente. En primer lugar su presencia en la teoría hace inestable a ésta, pues Ross tiene que demostrar de algún modo que lo que nos resulta relevante en un caso particular inmediatamente debemos considerar relevante del mismo modo en cualquier otro. Pero es difícil ver como es esto posible, pues es poco plausible que la capacidad de un rasgo para ser relevante en un caso particular sea totalmente independiente de los demás rasgos que concurren con él. La teoría concede así un papel demasiado pequeño al contexto; es demasiado atomista. Yo prefiero una teoría que permita que la aportación de un rasgo es totalmente sensible al contexto en que se da, de forma que lo que aquí cuenta en su favor puede contar en otro caso en contra. Por poner el ejemplo que utilicé antes: uno puede pensar que, sin duda, el que una acción cause un gran placer a un gran número de personas incluido su agente a menudo es una razón para llevarla a cabo. Pero cuando la acción es una ejecución en público, podemos suponer que el pacer que produciría es una razón *en contra* para llevarla a cabo. Este es sólo un ejemplo esquemático, pero la cuestión es por qué tendríamos que resistirnos a ello. Y si no nos resistimos a ello y a otros casos como este, de hecho habremos abandonado la exigencia de que existen cosas semejantes a los principios morales. Ross admite que carecen de *utilidad*. Yo sugiero que habría hecho mejor en prescindir por completo de ellos.

La respuesta de Ross a esto habría sido que sin principios de ningún tipo no hay posibilidad alguna de alcanzar una posición moral consistente; ser moralmente consistente es precisamente otorgar el mismo peso cada vez a algo que importa, independientemente de su contexto. Mi respuesta sería ofrecer una nueva explicación de la consistencia que conceda al contexto un

papel mucho mayor que el que le otorga Ross, de un modo que considero encaja mejor con nuestra práctica moral real. Pero éste no es el lugar para esta explicación.

Bibliografía

Nagel, T.: «War and massacre», en *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 53-74.

Prichard, H. A.: «Does moral philosophy rest on a mistake?», en *Moral Obligation* (Oxford: Clarendon Press, 1949), pp. 1-17.

Ross, W.D.: *The Right and The Good* (Oxford: Clarendon Press, 1930), especialmente, los capítulos 1-2.

—: *Foundations of Ethics* (Oxford; Clarendon Press, 1939). Trad. esp.: *Fundamentos de ética,* B. Aires, Eudeba, 1972.

Otras lecturas

Dancy, J.:«Ethical particularism and morally relevant properties», *Mind,* XCII (1983), 530-47.

Searle, J. R.: «Prima facie reasons», *Philosophical Subjects,* ed. Z. van Straaten (Oxford: Oxford University Press, 1980) pp. 238-59.

19
EL CONSECUENCIALISMO

Philip Pettit

1. Definición de consecuencialismo

Todas las teorías morales, las teorías sobre lo que deben hacer los individuos o las instituciones, contienen al menos dos elementos diferentes. En primer lugar, cada una de ellas presenta una noción de lo que es bueno o valioso, aún cuando no todas ellas lo hagan explícitamente e incluso se resistan a hablar del bien: cada una de ellas presenta una noción de qué propiedades debemos desear realizadas en nuestros actos o en el mundo en general. Una teoría como el utilitarismo clásico afirma que la única propiedad que importa es la de en qué medida gozan de la felicidad los seres sensibles. Una teoría del derecho natural afirma que la propiedad que importa es el cumplimiento de la ley de la naturaleza. Otras diversas teorías proponen que lo que importa es la libertad humana, la solidaridad social, el desarrollo autónomo de la naturaleza o una combinación de estos rasgos. Las posibilidades son infinitas, pues puede decirse que la única limitación comúnmente reconocida es la de que, para ser valiosa, una propiedad no debe referirse de forma esencial a una persona o ámbito particular; debe ser un rasgo universal, capaz de ser realizado aquí o allí, con este individuo o con aquél.

En ocasiones este primer componente de una teoría moral se denomina una teoría del valor o una teoría del bien (este elemento lo examina Robert Goodin en el artículo 20, «La utilidad y el bien»). El segundo elemento que supone toda teoría moral a menudo suele describirse de forma paralela como una teoría de lo correcto. Es una concepción no sobre qué propiedades son valiosas sino sobre lo que deberían hacer los individuos y las instituciones para responder a las propiedades valiosas. En función de la idea que se adopte sobre esta cuestión, las teorías morales suelen dividirse en

dos tipos, las consecuencialistas y las no consecuencialistas, o bien, por utilizar una terminología más antigua, las teleológicas y las no teleológicas: en ocasiones las no teleológicas se identifican con las deontológicas, y en ocasiones se consideran representadas exclusivamente por éstas. Este ensayo se refiere a las teorías consecuencialistas, como teorías de lo correcto, pero no a una teoría particular del valor o del bien.

Supongamos que, en un momento de entusiasmo intelectualista, decido que lo que importa por encima de todo en la vida humana es que la gente comprenda la historia de su especie y de su universo. ¿Cómo debo yo responder a este supuesto valor? ¿Es mi responsabilidad primordial reconocerlo en mi propia vida, testimoniando la importancia de esta comprensión por mi dedicación en cuerpo y alma a él? ¿O bien mi principal responsabilidad es más bien fomentar esta comprensión en general, por ejemplo dedicando la mayor parte de mi tiempo al proselitismo y la política, dedicando sólo las horas que no puedo aplicar mejor al desarrollo de mi propia comprensión? ¿Es la respuesta adecuada al valor la de fomentar su realización general, honrándolo en mis propias acciones sólo cuando nada mejor puedo hacer por fomentarlo?

Una vez más, supongamos que decido que lo que importa en la vida no es algo tan abstracto como la comprensión intelectual sino más bien el disfrute de las lealtades personales, tanto las de carácter familiar como amistoso. También aquí se plantea la cuestión de cómo debo responder a semejante valor. ¿Debo honrar el valor en mi propia vida, dedicándome al desarrollo de los vínculos familiares y de amistad? ¿O bien sólo debería permitirme semejante dedicación en la medida en que forma parte del proyecto más general de fomentar el disfrute de las lealtades personales? ¿Debo estar dispuesto a utilizar mi tiempo de la manera más efectiva para ese proyecto aun si su coste —por ejemplo, el coste de dedicar tanto tiempo al periodismo y la política— supone una grave tensión a mis lealtades personales?

Estos dos ejemplos pertenecen al ámbito de la moralidad personal, pero se plantea la misma cuestión en el ámbito institucional. Supongamos que llega al poder un gobierno liberal, un gobierno principalmente interesado en que la gente goce de libertad. Un gobierno así, ¿debe respetar escrupulosamente la libertad de la población en su propia política, evitando cualquier interferencia que recorte esa libertad? ¿O bien debe llevar a cabo todas las medidas, incluidas ciertas medidas contra la libertad, que permitan un mayor grado de libertad en general? Imaginemos que se forma un grupo que empieza a agitar en favor de la vuelta a un gobierno autoritario, por ejemplo un gobierno asociado a una influyente tradición religiosa. Imaginemos, por poner las cosas más difíciles, que este grupo tiene una oportunidad real de éxito ¿Debería este gobierno permitir al grupo la continuación de sus

actividades, en razón del respeto a la libertad de la población de formar las asociaciones que deseen? ¿O bien debería prohibir al grupo, en razón de que si bien esta prohibición recorta la libertad de la población, permite disfrutar de un mayor grado de libertad general?; esto significa que no habrá vuelta a una sociedad no liberal.

El consecuencialismo es la concepción según la cual sean cuales sean los valores que adopte un individuo o una institución, la respuesta adecuada a estos valores consiste en fomentarlos. El individuo debe respetar los valores sólo en tanto en cuanto su respeto forma parte de su fomento, o bien es necesario para fomentarlos. Por otra parte, los adversarios del consecuencialismo afirman que hay que respetar al menos algunos valores tanto si con ello se fomentan como si no. Los consecuencialistas consideran instrumental la relación entre valores y agentes: se necesitan agentes para llevar a cabo aquellas acciones que tienen la propiedad de fomentar un valor perseguido, incluso acciones que intuitivamente dejan de respetarlo. Los adversarios del consecuencialismo consideran que la relación entre valores y agentes no es instrumental: se exige a éstos —o al menos se les permite— que sus acciones ejemplifiquen un valor determinado, aun cuando esto cause una inferior realización del valor en general.

Esta forma de presentar la distinción entre consecuencialismo y no consecuencialismo, por referencia sólo a agentes y valores, es inusual pero confío en que resulte intuitiva. Un inconveniente que tiene es que no define minuciosamente la idea de fomentar un valor, y menos aún la idea de respetar un valor. En la próxima sección se palia en cierta medida este fallo (esa sección será demasiado filosófica para muchos, pero puede leerse por encima sin perder gran cosa).

2. Repetición, algo más formal

Para introducir nuestro enfoque más formal será de utilidad definir dos nociones: la de opción y la de un pronóstico asociado a una opción. Una opción puede ser una opción directamente conductual como la que expresa una proposición como «yo hago A» pero igualmente puede ser sólo conductual de manera indirecta, como las opciones tales como «me comprometo a ser fiel a este principio de benevolencia» o bien «yo suscribo este rasgo de competitividad en mí mismo: no voy a hacer nada para cambiarlo». El rasgo definitorio de una opción es que es una posibilidad que el agente está en situación de realizar o no. Éste puede procurar —o no— hacer A, dejar que el principio de benevolencia dicte sus actos o bien seguir siendo complacientemente competitivo.

Aunque una opción es una posibilidad que puede realizarse, el agente

casi nunca será capaz de determinar la exactitud con que se despliega la posibilidad; ello dependerá de otros agentes y de otras cosas del mundo; yo puedo hacer A y llover o no llover, yo puedo hacer A y que haya o no haya una tercera guerra mundial: la lista está abierta. Dadas las diferencias con que pueden desplegarse estas condiciones, cualquier opción tiene pronósticos diferentes. Si una opción es una posibilidad que puede realizarse, sus pronósticos son las diferentes maneras posibles en que la posibilidad puede llegar a realizarse. La idea de pronóstico recoge una versión de la idea conocida de consecuencia.

Volviendo ahora a la definición de consecuencialismo, podemos identificar dos proposiciones que por lo general defienden los consecuencialistas.

1. Todo pronóstico para una opción, toda forma que pueda tener el mundo a resultas de elegir la opción, tiene un valor que está determinado, aunque quizás no únicamente, por las propiedades valiosas en él realizadas: determinado por la medida en que es un mundo feliz, un mundo en el que se respeta la libertad, un mundo en el que crece la naturaleza, y así sucesivamente para diferentes propiedades valiosas; el valor determinado no será único, en tanto en cuanto la ponderación relativa de estas propiedades no esté fijada de manera única.

2. Toda opción, toda posibilidad que un agente puede realizar o no, tiene un valor fijado por los valores de sus pronósticos: su valor está en función de los valores de sus diferentes pronósticos, está en función de los valores asociados a las diferentes formas en que puede llevar a ser el mundo.

El motivo de entrar en este nivel de detalle era ofrecer un contenido más claro de la idea de fomentar un valor. Ahora podemos decir que un agente fomenta ciertos valores en sus opciones si —y sólo si— el agente ordena los pronósticos de opciones en términos de estos valores (proposición 1) y ordena las opciones —donde la ordenación determina su opción— en términos de sus pronósticos (proposición 2). La proposición 2 tiene carácter indeterminado, pues ha quedado abierta la medida en que el valor de una opción se fija por los valores de sus pronósticos. El enfoque habitual de los consecuencialistas, aún cuando no el único posible, consiste en tomar una opción como un juego entre diferentes pronósticos posibles y recurrir a un procedimiento de la teoría de la decisión para calcular su valor. Según este enfoque se hallará el valor de la opción agregando los valores de los diferentes pronósticos —suponiendo que éstos están determinados de manera única— rebajando este valor por la probabilidad que el pronóstico tiene —por ejemplo, un cuarto o una mitad— de ser el correcto; dejo

abierta la cuestión de si la probabilidad adecuada a utilizar es el azar objetivo, la creencia subjetiva, la creencia «racional» o cualquier otra.

Supongamos que el interés del agente es salvar la vida y que en las peores circunstancias se presentan dos opciones: una le ofrece una probabilidad del cincuenta por ciento de salvar cien vidas, y la otra la certeza de salvar cuarenta. En igualdad de circunstancias —cosa que sucederá rara vez— este enfoque favorecería la primera opción.

Tenemos ahora una mejor idea de lo que dice el consecuencialista. El consecuencialista afirma que la forma correcta de responder de un agente a cualesquiera valores reconocidos consiste en fomentarlos: es decir, en cualquier elección se trata de seleccionar la opción con pronósticos que significan que conviene apostar por aquellos valores. Pero ahora también podemos ser algo más específicos sobre lo que dice el no consecuencialista. Hay dos tipos de no consecuencialismo, dos maneras de afirmar que hay que respetar, y no fomentar, determinados valores. Un tipo subraya que si bien existen opciones respetables o leales, carece de sentido la idea de fomentar el valor abstracto de la lealtad o el respeto. Esto equivale a negar la primera proposición del consecuencialista, afirmando que valores como la lealtad y el respeto no determinan ventajas abstractas para los diferentes pronósticos de una opción; los valores son irrelevantes para los pronósticos, y no determinan siquiera razones no únicas a su favor. La otra posición que puede adoptar el no consecuencialista es admitir la primera proposición, reconociendo que al menos tiene sentido la noción de un agente que fomenta los valores, pero negando la segunda, es decir, que la mejor opción está determinada necesariamente por el valor de sus pronósticos. Lo importante no es producir los bienes sino conservar limpias las manos.

Una última idea, en esta presentación más formal, sobre el no consecuencialismo. Se trata de que los no consecuencialistas suponen con las propiedades que consideran deberían respetarse en vez de fomentarse, que el agente siempre estará en situación de conocer con seguridad si una opción tendrá o no una de esas propiedades. Frente a un valor como el del respeto o la lealtad, la idea es que yo nunca tendré duda de si una opción determinada será o no respetuosa o leal. El supuesto de certeza puede ser razonable con estos ejemplos pero por lo general no lo es. Y esto significa que con algunas propiedades valiosas, la estrategia no consecuencialista a menudo quedará sin definir. Tomemos una propiedad como la de la felicidad. Este valor puede ser respetado y también fomentado: su respeto exigirá el interés por la felicidad de aquellos con los que uno trata directamente, independientemente de los efectos indirectos. Pero en la práctica no siempre estará claro qué exige un compromiso no consecuencialista con la felicidad. Los no consecuencialistas no nos dicen cómo elegir cuando ninguna de las opciones disponibles va a mostrar con seguridad el valor en

cuestión. Y a menudo habrá casos de este tipo con un valor como el de la felicidad. A veces habrá casos en los que ninguna de las opciones permite estar seguro de hacer el bien con la felicidad de aquellos con los que te relacionas directamente: casos en los que una opción ofrece una probabilidad segura de ese resultado y una segunda opción ofrece la mejor perspectiva de felicidad en general. La respuesta no consecuencialista en estos casos está sencillamente sin definir.

3. El principal argumento contra el consecuencialismo

Suele decirse en contra del consecuencialismo que llevaría a un agente a cometer terribles actos, siempre que éstos prometiesen las mejores consecuencias. No prohibiría absolutamente nada: ni la violación, ni la tortura ni incluso el asesinato. Esta acusación da en el blanco pero por supuesto sólo es relevante en circunstancias terribles. Así, si alguien con valores ordinarios consintiese la tortura, esto sólo sería en circunstancias en las que existe un gran beneficio potencial —salvar vidas inocentes, evitar una catástrofe— y en las que las malas consecuencias no incluyesen, por ejemplo, la defensa del derecho a torturar por parte de las autoridades del Estado. Tan pronto queda claro que esta acusación sólo es relevante en circunstancias horribles, deja de ser claramente perjudicial. Después de todo, el no consecuencialista tendrá que defender a menudo una respuesta igualmente poco atractiva en estas circunstancias. Puede ser espantoso pensar en torturar a alguien, pero debe ser igualmente espantoso pensar en no hacerlo y a consecuencia de ello permitir, por ejemplo, la explosión de una potente bomba en un lugar público.

Probablemente, a la vista de esta reserva, la acusación contra el consecuencialismo suele reducirse a la tesis asociada de que no sólo permitiría la comisión de actos terribles en circunstancias excepcionales sino que permitiría y en realidad fomentaría el hábito general de contemplar semejantes actos: o si no de contemplar activamente estos actos, al menos de tolerar la posibilidad de que puedan ser necesarios. Para el consecuencialismo, se dice, no habría nada impensable. No permitiría a los agentes admitir limitación alguna a lo que pueden hacer, tanto limitaciones asociadas a los derechos de los demás en cuanto agentes independientes como limitaciones asociadas a las exigencias de aquellos que se relacionan con ellos en calidad de amigos o familiares.

La idea que subyace a esta acusación es que cualquier teoría moral consecuencialista exige a los agentes cambiar sus hábitos de deliberación de manera objetable. Las personas —se dice— tendrán que calcular cada elección, identificando los diferentes pronósticos para cada opción, el valor asociado a

cada pronóstico y el resultado de aquellos diversos valores para el valor de la opción. Con ello no podrán reconocer los derechos de los demás como consideraciones que deben limitarles independientemente de las consecuencias; serán incapaces de reconocer las exigencias especiales de las personas más allegadas a ellos, exigencias que normalmente no son susceptibles de cálculo; y serán incapaces de establecer distinciones entre opciones permisibles, opciones obligatorias y opciones de carácter supererogatorio. Se convertirán en ordenadores morales, insensibles a todos estos matices. F. H. Bradley expresó con precisión esta idea el siglo pasado en sus *Ethical Studies* (pág. 107). «Por lo que alcanzo a ver, esto va a hacer posible, a justificar e incluso a estimular una incesante casuística práctica; y eso, no hace falta decirlo, es la muerte de la moralidad.»

Pero si este tipo de acusación se efectuó en el siglo pasado, también entonces encontró su refutación, especialmente la de escritores como John Austin y Henry Sidgwick. Estos escritores defendían el utilitarismo clásico, la teoría moral consecuencialista según la cual el único valor es la felicidad de los hombres, o al menos de los seres sensibles. Austin escogió un buen ejemplo al afirmar en su obra *The province of jurisprudence* (pág. 108) que el utilitarista no exige una casuística incesante a los agentes. «Aun cuando aprueba el amor porque concuerda con su principio, está lejos de afirmar que el motivo de quien ama debe ser el bien general. Ningún utilitarista coherente y ortodoxo afirmó nunca que quien ama debe besar a su amada en aras del bien común». Lo que dice Austin en este pasaje es que una teoría consecuencialista como el utilitarismo constituye una explicación de lo que justifica una opción frente a las alternativas —el hecho de que fomenta el valor relevante— y no una explicación de cómo deben deliberar los agentes al seleccionar la opción. El acto de quien ama puede estar justificado por su fomento de la felicidad humana, en cuyo caso el utilitarista lo aplaudiría. Pero esto no significa que el utilitarista espere que los amantes seleccionen y controlen sus iniciativas por referencia a ese fin abstracto.

La réplica que por lo general aplican los no consecuencialistas a esta respuesta consiste en negar que sea asequible a sus adversarios. Afirman que si un consecuencialista piensa que las elecciones de un agente están justificadas o no por el hecho de que fomenten determinados valores, entonces el consecuencialista está obligado a decir que el agente moral —el agente que pretende tener una justificación— debería deliberar sobre la medida en que las diferentes opciones fomentan aquellos valores en cualquier ámbito. Al decir esto suponen que esta deliberación es la mejor forma que tiene el agente de garantizar que la elección tomada fomente los valores suscritos.

Sin embargo, esta réplica no consecuencialista no es convincente, porque ese supuesto es obviamente falso. Consideremos de nuevo al amante y

a su amada. Si el amante calcula cada uno de sus abrazos, sintonizándolo con las exigencias de la felicidad general, probablemente será escaso el placer para cada parte. Una condición de que el abrazo produzca placer, y con ello de que contribuya a la felicidad general, es que sea relativamente espontáneo, y que surja de afectos naturales y no reflexivos. Apenas hay que insistir en esta idea.

Pero aun cuando la idea está clara, y aun cuando se aplique con claridad en diversos casos, plantea una cuestión que los consecuencialistas han tardado mucho en abordar, al menos hasta fecha reciente. La cuestión es ésta: supuesto que el consecuencialismo sea una teoría de la justificación, y no una teoría de la deliberación, ¿qué diferencia práctica —que diferencia en la estrategia de deliberación— supone ser consecuencialista? Supongamos que el amante del ejemplo de Austin tuviese que convertirse en utilitarista. ¿Qué tipo de estrategia podría adoptar entonces, en el supuesto de que no quisiera tener que considerar los pros y contras utilitarios de cada una de sus acciones?

La respuesta que habitualmente hoy ofrecen los consecuencialistas está motivada por la observación de la última sección de que las opciones que exigen la valoración en términos consecuencialistas —las posibilidades sobre las cuales se decide un agente— incluyen opciones que son sólo conductuales de manera indirecta y también acciones alternativas que puede adoptar en cualquier contexto. Incluyen opciones como la de suscribir o no un determinado motivo o rasgo de carácter, dejarlo expresarse libremente en algunos ámbitos, y opciones como la de comprometerse o no con un determinado principio —por ejemplo, el principio de respetar un derecho particular de los demás— otorgándole el estatus de un piloto conductual automático en las circunstancias adecuadas.

El hecho de que los grupos de opciones a que se enfrentan los agentes incluyen muchas cosas de este tipo significa que si han de volverse consecuencialistas, su conversión a esa doctrina puede tener un efecto práctico sobre su forma de comportarse sin tener el efecto claramente no deseable de convertirles en calculadores permanentes. Puede tener el efecto de llevar a un agente a suscribir determinados rasgos o principios, rasgos o principios que en los contextos adecuados le llevan a obrar de forma espontánea y no calculadora. Tendrá este efecto, en particular, si el optar por atarse a semejantes medios de evitar el cálculo es la mejor manera de fomentar los valores que aprecia el agente.

Pero ¿no será siempre mejor que los agentes mantengan afilados sus dotes de cálculo teniendo en cuenta en cada caso si el seguir el piloto automático del rasgo o del principio fomenta realmente sus valores? Y en este caso, ¿no seguiría siendo el agente consecuencialista, en cierto sentido, un calculador incesante?

Esta es una cuestión de primer orden en las discusiones consecuencialistas actuales. Las respuestas ofrecidas por los consecuencialistas son de diverso orden. Una respuesta es que los agentes son tan falibles, al menos en el calor de la toma de decisiones, que el control calculador aquí concebido probablemente haría más daño que bien. Otra es que algunos de los recursos prioritarios sobre el cálculo, por ejemplo determinados rasgos que puede cultivar el agente —por ejemplo, el rasgo de completar obsesivamente las tareas— son tales que una vez en juego no hay posibilidad de someterlos a control. Otra respuesta, que es la que en particular suscribe el autor, es que muchos valores son tales que su fomento se ve socavado si los hábitos de deliberación —prioritarios respecto al cálculo— que tienen por objeto fomentarlos se someten a un control de cálculo. Supongamos que me comprometo con el principio de decir lo primero que me viene a la mente en la conversación a fin de fomentar mi espontaneidad. Yo anularé el fomento de ese valor si intento controlarlo y controlar mis observaciones. Supongamos que me comprometo con el principio de dejar a mi hija adolescente que haga su voluntad en un determinado ámbito —por ejemplo, en la elección de su indumentaria— a fin de fomentar su sentido de independencia y su personalidad. Una vez más, si intento controlar y moderar la tolerancia que le ofrezco estaré invalidando el fomento de ese valor, al menos suponiendo que voy a ejercer una relativa supervisión. En cualquier caso, en los contextos adecuados, debo poner más o menos ciegamente el piloto automático para fomentar el valor en cuestión.

A la tendencia del consecuencialismo que contempla la posibilidad de que el ser consecuencialista pueda motivar al agente a limitar el cálculo de las consecuencias se denomina en ocasiones consecuencialismo indirecto, otras veces estratégico y otras restrictivo. Este consecuencialismo restrictivo promete ser capaz de responder a los diversos desafíos que plantea el principal argumento contra el consecuencialismo, pero aquí apenas podemos explicar esta pretensión. Para concluir nuestra exposición de ese argumento, lo único que podemos añadir es que el consecuencialismo restrictivo en este sentido no debe confundirse con el que se denomina consecuencialismo limitado o de las reglas, en contraposición a un consecuencialismo extremo o de los actos. Esa doctrina, ya no muy de moda, afirma que las reglas de conducta están justificadas por el hecho de si su cumplimiento o intento de cumplimiento fomenta los valores relevantes, pero esas opciones conductuales se justifican en otros términos, a saber, por si cumplen o intentan cumplir las reglas óptimas. El consecuencialismo restrictivo que hemos presentado no es así de tímido; es una forma de consecuencialismo extremo o de los actos. Afirma que la prueba de si una opción está justificada es consecuencialista, tanto si la opción es directa como indirectamente conductual: la mejor opción es aquella que mejor fomenta los valores del agente. Lo que lo con-

vierte en restrictivo es simplemente el reconocimiento de que como mejor pueden fomentar sus valores los agentes es en elecciones conductuales, si limitan la tendencia a calcular, renunciando a considerar todas las consecuencias relevantes.

4. El principal argumento en favor del consecuencialismo

La clave del argumento principal en favor del consecuencialismo es una proposición que hasta aquí hemos dado por supuesta, la de que toda teoría moral invoca unos valores de tal modo que, según el consecuencialista, tiene sentido recomendar sean fomentados o bien, como quiere el no consecuencialista, que sean respetados. Esta proposición es bastante evidente. Toda teoría moral identifica ciertas elecciones como las elecciones correctas para un agente. Sin embargo, en cualquier caso, lo que la teoría se compromete a recomendar no es sólo esta o aquella elección para este o aquel agente sino la elección de este tipo de opción por aquél tipo de agente en este tipo de circunstancias; se trata de un compromiso, como se afirma en ocasiones, de universalizabilidad (véase el artículo 40, «El prescriptivismo universal», para más detalles sobre este aspecto del juicio moral). Este compromiso significa que toda teoría moral invoca valores, pues el hecho de que se realicen tales y tales elecciones se considera ahora una propiedad deseable a realizar.

Pero otro aspecto de nuestra proposición básica es que con cualquier valor, con cualquier propiedad que se considere deseable, podemos identificar una respuesta consecuencialista y una no consecuencialista, podemos dar sentido a la idea de fomentar o respetar el valor. Espero que el tipo de ejemplos presentados al comienzo puedan avalar esta afirmación. Vimos allí que un agente puede concebir que el respeto o fomento de los valores tiene que ver con la comprensión intelectual, la lealtad personal y la libertad política. Por analogía, debe quedar claro que todas las propiedades deseables ofrecen las mismas posibilidades. Como también vimos, puedo pensar en respetar un valor tradicionalmente asociado al consecuencialismo como el de que la gente disfrute de la felicidad, aun cuando en ocasiones la incertidumbre sobre las opciones puede dejar indefinida la estrategia; respetar esto será intentar no provocar directamente la infelicidad a nadie, aun cuando el hacerlo aumentase la felicidad general. Puedo pensar en fomentar un valor tan íntimamente asociado a teorías no consecuencialistas como el respeto a las personas; fomentar este valor será intentar asegurar que las personas se respeten mutuamente lo más posible, aún cuando esto exija falta de respeto a algunas.

Nuestra proposición básica avala el argumento en favor del consecuen-

cialismo porque muestra que el no consecuencialista suscribe una teoría que tiene un grave defecto en relación a la virtud metodológica de la simplicidad. Es una práctica común de las ciencias y de las disciplinas intelectuales en general que, cuando dos hipótesis son por lo demás igualmente satisfactorias, es preferible la más simple que la menos simple. Indudablemente, el consecuencialismo es una hipótesis más simple que cualquier forma de no consecuencialismo y esto significa que, descartadas las objeciones como las rechazadas en la última sección, debe preferirse a éste. Si los no consecuencialistas no han apreciado la gran desventaja de su perspectiva en términos de simplicidad, esto puede deberse a que por lo general no aceptan nuestra proposición básica. Imaginan que existen determinados valores que sólo son susceptibles de ser fomentados y otros que sólo son susceptibles de ser respetados.

El consecuencialismo aventaja en simplicidad a esta perspectiva al menos en tres sentidos. El primero es que mientras los consecuencialistas sólo suscriben una forma de responder a los valores, los no consecuencialistas suscriben dos. Todos los no consecuencialistas suscriben la concepción de que determinados valores deben ser respetados en vez de fomentados: por ejemplo, valores como los asociados a la lealtad y el respeto. Pero todos ellos aceptan, sea o no sea en su calidad de teóricos morales, que algunos otros valores deberían fomentarse: valores tan diversos como la prosperidad económica, la higiene personal y la seguridad de las instalaciones nucleares. Así, donde los consecuencialistas introducen un único axioma sobre cómo los valores justifican las elecciones, los no consecuencialistas deben introducir dos.

Pero no sólo el no consecuencialismo es menos simple por perder en el juego de los números. También es menos simple por jugar este juego de manera *ad hoc*. Todos los no consecuencialistas identifican ciertos valores como aptos para ser respetados en vez de fomentados. Pero por lo general no explican qué tienen los valores identificados que signifique que la justificación se desprenda de su respeto más que de su promoción. Y en realidad no está claro qué explicación satisfactoria puede ofrecerse. Una cosa es hacer una lista de valores que supuestamente exigen ser respetados, como por ejemplo la lealtad personal, el respeto a los demás y el castigo a las malas acciones. Pero otra es decir por qué estos valores son tan diferentes de la noción ordinaria de propiedades deseables. Puede haber rasgos que los distingan de los demás valores, pero ¿por qué importan tanto estos rasgos? Los no consecuencialistas típicamente dejan de lado esa cuestión. No sólo tienen una dualidad allí donde los consecuencialistas tienen una unidad; tienen además una dualidad no explicada.

El tercer sentido en que el consecuencialismo gana por simplicidad es que sintoniza bien con nuestras nociones comunes de lo que exige la racio-

nalidad, mientras que el no consecuencialismo está en tensión con estas nociones. El agente interesado por un valor se encuentra en posición paralela a la del agente interesado por un bien personal: por ejemplo, la salud, los ingresos o el estatus. Al reflexionar sobre cómo debería obrar un agente que se interesa por un bien personal decimos sin dudar que por supuesto lo más racional que puede hacer, la acción justificada racionalmente, consiste en obrar en fomento de ese bien. Esto significa entonces que mientras la noción consecuencialista de la forma en que los valores justifican las elecciones entronca con la concepción común de la racionalidad en la búsqueda de los bienes personales, la noción no consecuencialista no. El no consecuencialista se ve en la tesitura de tener que defender una posición sobre lo que exigen determinados valores que carecen de análogo en el ámbito no moral de la racionalidad práctica.

Si estas consideraciones relativas a la simplicidad no bastan para motivar una perspectiva consencuencialista, probablemente el único recurso para un consecuencialista sea llamar la atención al detalle de lo que dice el no consecuencialista, haciéndole pensar sobre si esto es realmente plausible. Vimos en la segunda sección que los no consecuencialistas tienen que negar o que los valores que suscriben determinan los valores para los pronósticos de una opción o que el valor de una opción está en función de los valores asociados a esos diferentes pronósticos. El consecuencialista puede afirmar razonablemente que ambas posiciones no son plausibles. Si un pronóstico realiza mis valores más que otro, entonces sin duda acredita su valor. Y si una opción tiene pronósticos tales que representa una mejor jugada que otra con esos valores, eso sin duda sugiere que es la mejor opción para mí. Así pues, ¿cómo puede pensar de otro modo el no consecuencialista?

Por supuesto, en situación ideal el consecuencialista debería tener una respuesta a esa cuestión. El consecuencialista debería ser capaz de ofrecer una explicación de cómo los no consecuencialistas llegan a pensar erróneamente en las cosas en que creen. Puede ser útil decir algo sobre esto en la conclusión.

Una explicación consecuencialista de cómo los no consecuencialistas llegan a suscribir sus posiciones debe contener al menos dos observaciones. Ya hemos sugerido la primera en este ensayo. Es la de que probablemente los no consecuencialistas atienden a la deliberación más que a la justificación y, constatando que a menudo es contraproducente deliberar sobre el fomento de un valor implicado en la acción —un valor como la lealtad o el respeto— llegan a la conclusión de que en estos casos las elecciones se justifican respetando los valores, y no fomentándolos. Esto es un error, pero al menos es un error inteligible. Así, puede ayudar al consecuencialista a entender los compromisos de sus adversarios.

La segunda observación es una que no hemos formulado explícitamente

antes y que supone una buena nota final. Se trata de que muchas teorías deontológicas proceden de reconocer la fuerza de la perspectiva consecuencialista sobre la justificación pero limitándola de algún modo. Un ejemplo es el del consecuencialista de la regla que limita su consecuencialismo a elecciones entre reglas, afirmando que las elecciones conductuales se justifican por referencia a las reglas así elegidas. Otro ejemplo, más relevante, es el del no consecuencialista que afirma que cada agente debe elegir de tal modo que si todos tuviesen que realizar ese tipo de elección, se fomentaría el valor o valores en cuestión. Esto quiere decir que el consecuencialismo es adecuado para valorar las elecciones de la colectividad pero no de sus miembros. La colectividad debería elegir de forma que se fomenten los valores, el individuo debería elegir no necesariamente de modo que de hecho fomente los valores sino de la manera que los fomentaría si todo el mundo realizase una elección similar. Aquí, como en el otro caso, la posición no consecuencialista está motivada por el pensamiento consecuencialista. Esto no le hará comulgar con el consecuencialista, para quien este pensamiento no se aplica de forma suficientemente sistemática: el consecuencialista dirá que es tan relevante para el agente individual como para la colectividad. Pero la observación puede ayudar a los consecuencialistas a entender a sus adversarios y con ello a reforzar su propia posición. Estos pueden decir que no están pasando por alto ninguna consideración que consideran convincente los no consecuencialistas. Lo que éstos consideran convincente es algo que los consecuencialistas son capaces de comprender, y de refutar.

Bibliografía

Austin, J.: *The Province of Jurisprudence Determined* (1832); ed. H. L. A. Hart (Londres: Weidenfeld, 1954). Trad. esp.: *Sobre la utilidad del estudio de la Jurisprudencia* (1832), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
Bradley, F. H.: *Ethical Studies* (1876); (Oxford: Clarendon Press, 1962).
Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics* (Nueva York: Don Press, 1966).

Otras lecturas

Adams, R. M.: «Motive utilitarianism», *Journal of Philosophy,* 73 (1976).
Hare, R. M.: *Moral Thinking* (Oxford: Clarendon Press, 1981).
Lyons, D.: *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1965).
Parfit, D.: *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984).
Pettit, P.: «The consequentialist can recognise rights», *Philosophical Quarterly,* 35 (1988).

Pettit, P.: y Brennan, G.: «Restrictive consequentialism», *Australasian Journal of Philosophy*, 64 (1986).
Railton, P.: «Alienation, consequentialism and morality», *Philosophy and Public Affairs*, 13 (1984).
Regan, D. H.: *Utilitarianism and Cooperation* (Oxford: Clarendon Press, 1982).
Scheffler, S.: *The Rejection of Consequentialism* (Oxford: Clarendon Press, 1982).
— ed.: *Consequentialism and its Critics* (Oxford: Clarendon Press, 1988).
Slote, M.: *Common-Sense Morality and Consequentialism* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1985).
Smart, J. J. C. y Williams, B.: *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973). Trad. esp.: *Utilitarismo: pro y contra*, Madrid, Tecnos, 1981.
Stocker, M.: «The schizophrenia of modern ethical theories», *Journal of Philosophy*, 73 (1976).

20
LA UTILIDAD Y EL BIEN

Robert E. Goodin

Normalmente se divide a las teorías éticas en teorías de lo correcto y teorías del bien. Este último estilo de teoría ética, que insiste en que deben fomentarse las consecuencias buenas, necesita obviamente una teoría del bien para decir qué consecuencias son buenas y han de ser fomentadas y cuáles no. Pero incluso el primer estilo de teoría ética constata en ocasiones la necesidad de una teoría del bien, si no más que para detallar el «deber de beneficencia» que normalmente incluye entre las «cosas correctas» a realizar: obviamente, necesitaremos una teoría del bien que nos diga cómo hemos de aplicar exactamente ese deber de hacer el bien a los demás. Así pues, sea cual sea la posición ética básica de uno, parece indispensable una teoría del bien.

Sin embargo, como es natural hay mucho menos acuerdo acerca del contenido y el origen de una teoría del bien que sobre nuestra necesidad de semejante teoría. Incluso un mundo extraordinariamente feo —dirían algunos— puede mostrar algún tipo de excelencia. Además, y ante todo, la mayoría de las teorías del bien parecen apelar en última instancia a normas de bondad similares en términos generales. En definitiva la mayoría de ellas recurren a un principio más o menos aristotélico que analiza la excelencia en términos de una rica complejidad que se ha integrado de alguna forma con más o menos éxito. El bien, se dice normalmente, consiste en lo esencial en la unidad orgánica de un todo complejo.

Sin embargo, este argumento entra básicamente en el campo de la estética. La cuestión esencial es la de si en realidad una teoría semejante puede realizar efectivamente la labor reservada a ella en nuestras teorías éticas. Allí donde nuestra ética precisa una teoría del bien, ¿es éste el tipo de componente que podemos introducir plausiblemente para colmar la laguna?

Creemos que no. La ética no es estética, y punto. Podemos tener el deber, entre muchos otros de nuestros deberes, de fomentar la verdad y la belleza, como fines en sí mismos e incluso si esa búsqueda no causa bien a nadie. La última persona de la tierra puede muy bien tener el deber de no destruirlo todo cuando muera, aun cuando al hacerlo no se resintiese el bien de nadie. Pero la ética no trata de manera primordial de fomentar las cosas que son buenas en sí mismas sin ser buenas *para* nadie.

La ética es una teoría de las relaciones sociales. Los mandatos de la ética son principalmente mandatos de hacer el bien a las personas, y quizás más en general a los seres sensibles. Henry Sidgwick puede haber exagerado al preguntarse retóricamente en sus *Methods of Ethics* si en realidad algo puede ser bueno si carece de efectos —directos o indirectos, reales o potenciales— sobre el estado consciente de un ser cualquiera. Quizás podemos idear ejemplos desfigurados para mostrar que algunas cosas semejantes son buenas, en ese sentido más abstracto. Pero nuestro deber de fomentar ese bien estaría seriamente mitigado por semejantes distorsiones e invenciones. Forzada a elegir entre un bien que es bueno para alguien y un bien que para nadie es bueno, la moralidad nos llevaría casi invariablemente a preferir el primero al último.

Aquí radica el gran atractivo del utilitarismo, la teoría del bien utilizada habitualmente para dar contenido al marco consecuencialista más amplio. Hay un sentido del «utilitarismo», asociado a arquitectos y ebanistas, que lo identifica con lo «funcional» y lo convierte en el enemigo de lo excelente y de lo bello. Sin embargo ahí radica una de las grandes ventajas del utilitarismo como teoría del bien: al juzgar todo por las preferencias e intereses generales de la gente, no se compromete entre diversas teorías más específicas del bien que puedan suscribir las personas, y está por igual abierto a todas ellas.

Donde traza la línea la teoría utilitarista es en la insistencia en que para que algo sea un bien debe ser bueno, de algún modo, *para* alguien. En su sentido más general, «utilidad» significa meramente «útil». ¿Por qué —se pregunta razonablemente— hemos de exigir alguna vez gestos que carecen de toda utilidad para alguien? Pero cualquier teoría moral, dogma religioso o principio estético que se negase a situar las consideraciones de utilidad en un lugar central tiene que correr necesariamente el riesgo de exigir de vez en cuando semejantes gestos vacíos. No es accidental que precisamente ese ataque a los «principios contrarios al principio de utilidad» pase a un primer plano en la obra de Bentham *Introduction to the principles of morals and legislation*, poco después de haber introducido el propio «principio de utilidad» (Bentham, 1823). Éste fue en la época de Bentham, y sigue siendo en la nuestra, el mejor argumento en favor de una teoría moral basada en la utilidad.

Sin embargo, en un sentido obvio ese argumento plantea tantos problemas como los que resuelve. Está bien identificar la utilidad con la capacidad de uso. Pero eso abre otra cuestión obvia, a saber: «¿útil para qué?» Una gran parte de la historia última de la doctrina utilitarista puede considerarse un intento por responder esa sencilla cuestión. La respuesta inicial —del propio Bentham, a su vez prestada de los proto-utilitaristas Hobbes y Hume— fue identificar la utilidad con la utilidad para fomentar el placer y evitar el dolor. Este es el utilitarismo «hedónico» (o bien «hedonista»). Esa es la versión que más fácilmente se prestó a la caricatura de los cultos y las personas de principios. La imagen de una frenética reunión de puercos ávidos de placer constantemente a la busca de satisfacción no es una imagen hermosa.

Semejantes caricaturas tendrían más mordiente, desde un punto de vista filosófico, si los utilitaristas hedónicos pretendiesen en realidad —y aún más si, por la lógica de su teoría, se viesen forzados a pretender— que las personas tienen que ser hedonistas. Sin embargo, al igual que todas las caricaturas buenas, esta es una exageración. El utilitarismo hedónico no tiene que formular esta pretensión. A lo sumo, escritores como Bentham meramente afirmarían, en calidad de obvia proposición empírica, que las personas de hecho son hedonistas, están motivadas por placeres y dolores, y que nuestras teorías morales deben respetar ese hecho acerca del ser humano. De este modo, el hedonismo ético deriva sólo en sentido amplio de una hipótesis de carácter esencialmente contingente, el hedonismo psicológico.

El utilitarismo benthamita puede caracterizarse así como un ejercicio de inferencia de conclusiones morales enojosas a partir de premisas psicológicas enojosas. El error merece ser caricaturizado. Sin embargo la caricatura es principalmente la de la psicología benthamiana, y de la estructura de la ética benthamiana como tal. En principio, cualquier otra teoría más creíble sobre la fuente de la satisfacción personal o del bien para el ser humano puede encajar en la estructura básica de la ética benthamiana. Una vez hecho esto, puede haber cambiado la sustancia de las conclusiones éticas, pero no la estructura de la ética.

La versión moderna más común sustituye la psicología hedonista del propio Bentham por la noción de «satisfacción de la preferencia». Según esta idea lo que se maximiza —y, para dar mordiente ética a la noción, los utilitaristas de la preferencia tienen que añadir «y debe maximizarse»— no es el equilibrio de placeres sobre dolores, sino más bien la satisfacción de las preferencias en sentido más general. Esta última subsume a la primera, en la gran mayoría de casos en los que la psicología-con-ética hedonista de Bentham estaba en general en el camino correcto. Pero además deja lugar para explicar aquellos casos en los que no lo estaba.

En ocasiones llevamos a cabo actos de autosacrificio, donando un di-

nero difícilmente ganado a obras de caridad, o permaneciendo al margen para que otros aspirantes más meritorios puedan conseguir su justa recompensa, o arrojándonos sobre granadas de mano activas para salvar de una muerte segura a nuestros compañeros. Podría decirse cínicamente que, a la postre, realizamos todos estos actos filantrópicos hacia los demás para nuestros propios fines ulteriores —si no más que para aplacar nuestra propia conciencia. Con todo, sea cual sea la satisfacción que obtengamos de esos actos no es fácil describirla en términos abiertamente hedonistas. Igualmente, cuando un corredor de maratón soporta una gran agonía para conseguir el mejor tiempo personal o cuando los presos republicanos sufren torturas en vez de traicionar a sus camaradas, de nuevo la satisfacción que obtienen es difícil definirla en términos hedonistas.

La forma que tiene de describir estos casos el teórico moderno de la utilidad, hechizado por el microeconomista moderno, es en términos de «satisfacción de las preferencias». En la medida en que una persona tiene preferencias que van más allá (o incluso en contra) de los placeres hedonistas de esa persona, la satisfacción de esas preferencias es no obstante una fuente de utilidad para esa persona. Para el utilitarista de la preferencia, igual que para el utilitarista hedónico, la teoría no dice nada de que las personas deban tener ese tipo de preferencias. Sólo se trata de una teoría sobre lo que se sigue, moralmente, si lo hacen. Es bueno —bueno para ellas— ver satisfechas sus preferencias, sean cuales puedan ser éstas.

Ahora bien, la persona elevada puede decir aún que esta es una teoría del bien bastante pobre. Y en muchos sentidos lo es. Identifica el bien con lo deseado, reduciendo todo a una cuestión de demanda del consumidor. Incluso en su ensayo titulado *El utilitarismo*, John Stuart Mill no pudo dejar de irritarse por esa conclusión. Sin duda hay algunas cosas —la verdad, la belleza, el amor, la amistad— que son buenas, tanto si la gente las desea como si no.

Hay un grupo de «utilitaristas ideales» sui generis que, inspirándose en los *Principia ethica* de G. E. Moore, hacen precisamente de esta exigencia el núcleo de una filosofía ostensiblemente utilitarista. Pero cuanto más se distancia esta teoría del utilitarismo hedónico clásico y más se acerca a suscribir un ideal estético independiente de si es o no bueno para cualquier ser vivo, menos creíble es este análisis como teoría ética.

Un respuesta más convincente a una crítica más o menos parecida es la de los «utilitaristas del bienestar», que nos hablarían en términos de satisfacción de intereses en vez de satisfacción de meras preferencias. Una vez más aquí esos dos estándares convergen en sentido amplio: el primer modelo subsume al último en la gran mayoría de casos en los que las personas ven claramente sus intereses y prefieren satisfacerlos. Cuando, por algún defecto del conocimiento o de la voluntad ambos estándares se separan, el

utilitarismo del bienestar eliminaría la satisfacción alicorta de la preferencia en favor de proteger los intereses de bienestar a largo plazo de la gente.

Ese modelo hay que presentarlo con bastante cuidado. No debemos concebir tan estrechamente los «intereses de bienestar», y darles una prioridad tan fuerte que nunca se permita a la gente gastar sus ahorros —ni siquiera por aquello para lo cual habían estado ahorrando. Los actos de consumo moderados pueden fomentar también el bienestar de una persona. Así, debe ponerse aquí mucho énfasis en la demostración de los defectos del conocimiento o la voluntad, para permitirnos eliminar los estándares basados en la preferencia en favor de los estándares de utilidad basados en el interés. Debemos hablar en términos de lo que habría elegido la persona en una «situación ideal de elección», caracterizada por una información perfecta, una fuerte voluntad, preferencias equilibradas y cosas así.

Pero estas situaciones ideales de elección rara vez se cumplen. Cuando no se cumplen, resulta al menos plausible centrarse en los intereses más que en las preferencias justas como estándar correcto de utilidad. Sin embargo, los intereses de bienestar no tienen que estar muy alejados de las preferencias. La caracterización más creíble los describe simplemente como abstraídos de las preferencias reales y posibles. Los intereses de bienestar consisten simplemente en aquél conjunto de recursos generalizados que tendrán que tener las personas antes de perseguir cualesquiera de las preferencias más particulares que puedan tener. Es obvio que la salud, el dinero, la vivienda, los medios de vida y similares son intereses de bienestar de este tipo, recursos útiles sean cuales sean los proyectos y planes particulares de la gente.

Sin duda este recurso no da respuesta a toda la gama de inquietudes que movieron a los utilitaristas ideales. De acuerdo con los estándares bienestaristas, la verdad, la belleza y similares sólo son susceptibles de protección y promoción en tanto en cuanto puedan concebirse en el interés del bienestar de las personas. Sin duda pueden serlo, al menos en cierta medida. Pero no hay duda de que Moore y sus seguidores desearían que esta aceptación fuese mucho menos cualificada.

Con todo, el recurso del utilitarista del bienestar ha conseguido neutralizar considerablemente el tipo de desafío más amplio que plantean los utilitaristas ideales. Lo que hizo especialmente convincente su objeción era la proposición —sin duda innegable— de que la utilidad debe de ser más de lo que la gente desea, en cualquier momento dado. Los utilitaristas del bienestar, abstrayendo los intereses generalizados de bienestar a partir de los deseos reales de la gente, han dado un contenido práctico a la noción más amplia e intuitivamente atractiva de utilidad.

El camino que nos ha llevado de la caracterización de la utilidad como maximización del bienestar puede parecer largo y enrevesado. Sin embargo,

por tortuoso que sea el camino repárese en que la conclusión final concuerda bastante bien con la idea básica de que partimos. La utilidad es esencialmente una cuestión de utilizabilidad; y la razón de ser de los recursos generalizados que se esfuerzan por proteger los utilitaristas del bienestar es que son muy útiles para una gama muy amplia de planes de vida.

El utilitarismo de cualquier tipo es un estándar para juzgar la acción pública —la acción que, tanto la lleven a cabo individuos privados o funcionarios públicos, afecta a muchas otras personas además de a uno. Es cierto que el utilitarismo puede tener algunas implicaciones para los asuntos puramente privados. Puede ser un deber (para nosotros) maximizar nuestra propia utilidad, aun si ello no afecta a nadie más. En el caso del utilitarismo de la preferencia, ese deber parecería bastante vacío: no sería más que un deber de hacer lo que de todos modos deseamos hacer. Pero en el caso de utilitarismo del bienestar podría tener algo más de mordiente, asignándonos paternalistamente el deber de cuidar nuestros propios intereses de bienestar, aun si no estamos inclinados a ello.

Sin embargo, sea cual sea su aplicación al caso puramente privado, donde en realidad se encuentra en su terreno la doctrina utilitarista es en el ámbito público. Cuando nuestras acciones afecten a diversas personas de diversas maneras, la conclusión característicamente utilitarista es que la acción correcta es aquella que maximiza la utilidad (se conciba como se conciba) agregada de forma impersonal para todas las personas afectadas por esa acción. Este es el estándar que hemos de utilizar, individualmente, para elegir nuestras propias acciones. Y este es —algo más importante— el estándar que han de utilizar los responsables políticos cuando toman decisiones colectivas que afectan a toda la comunidad.

Uno de los pasos de ese procedimiento —la suma de utilidades— ha sido objeto de considerable discusión. La agregación de utilidades individuales en una medida general de utilidad social es obviamente una espinosa tarea, y presupone varios tipos de comparabilidad. Presupone, en primer lugar, la comparabilidad entre bienes, de forma que cualquiera pueda comparar por sí mismo la utilidad que obtiene de la manzanas frente a la de las naranjas. Presupone, en segundo lugar, la comparabilidad entre personas, de forma que podamos determinar que lo que yo he perdido es más o menos que lo que tu has ganado a consecuencia de una acción particular. Ambos requisitos de comparabilidad han sido cuestionados en una u otra ocasión, pero el último ha resultado especialmente polémico.

Básicamente el problema es que no tenemos implantados en nuestro lóbulo frontal medidores de utilidad de forma que podamos leer como el contador de la luz qué tipo de carga fluye en un determinado momento. Por el contrario, cada mente es opaca para cualquier otra. En tanto en cuanto la utilidad se refiere esencialmente a un estado mental (y los están-

dares de utilidad hedónicos o basados en la preferencia lo son claramente, pues incluso el «satisfacer las preferencias de mi amigo fallecido» me obliga a juzgar, contrafácticamente, «lo que él habría pensado»), el hacer una lectura de utilidad me obliga a meterme en la cabeza de otro. Sólo de ese modo puedo calibrar su escala de utilidad con la mía para que midan en unidades comparables. Obviamente, yo puedo decir si un alfilerazo es o no peor para mí que un brazo roto, pero no existe un punto de Arquímedes desde el cual yo pueda decir, sin lugar a dudas, si mi brazo roto es peor para mí que tu alfilerazo para ti Esto es lo que queremos decir cuando hablamos acerca de la «imposibilidad de las comparaciones interpersonales de utilidad».

Si nos negásemos a realizar semejantes comparaciones interpersonales de utilidad, las consecuencias prácticas serían peores. No nos quedarían más que débiles ordenaciones de alternativas, del tipo recomendado por Pareto y por numerosos economistas después de él. Sin comparaciones interpersonales de utilidad, lo más que podríamos decir sería que una alternativa es mejor que otra si, a tenor de ella, todos resultan al menos igual de bien y al menos una persona mejor, según su propio criterio. Una desventaja de esta fórmula es que rara vez se cumple, y por ello simplemente deja sin ordenar la mayoría de las alternativas. Otra desventaja es que introduce un sesgo profundamente conservador en nuestra regla de decisión, pues sin un mecanismo para realizar comparaciones interpersonales nunca podemos justificar las redistribuciones diciendo que los ganadores ganaron más de lo que perdieron los perdedores.

Sin embargo, no es necesario lanzarse de cabeza al campo del economista en este punto. Se dispone de varias soluciones genuinas, y no meras evasiones paretianas, al problema de las comparaciones interpersonales de utilidad. Muchas constituyen trucos técnicos, de uno u otro tipo. sin embargo, la más sencilla e interesante consiste simplemente en señalar que el problema es sólo un problema para los utilitaristas hedónicos o de la preferencia. Estos son los únicos que nos piden introducirnos en la cabeza de otra persona. Los utilitaristas del bienestar, haciendo abstracción a partir de las preferencias reales de las personas, siguen otro curso. Podemos conocer cuáles son los intereses de las personas, en este sentido tan general, sin conocer lo que hay en particular en su cabeza. Además, al menos a un nivel adecuadamente general, la lista de recursos básicos necesarios de una persona se parece mucho a la de otra. Si bien las preferencias, placeres y dolores son muy idiosincráticos, los intereses de bienestar están considerablemente estandarizados. Todo ello contribuye mucho a resolver el problema de realizar comparaciones interpersonales de utilidad.

Como he dicho, la forma utilitarista básica nos pide que sumemos las utilidades de manera impersonal entre todos los afectados. Históricamente,

la mayoría de las críticas se han centrado en el problema de comparar las utilidades a sumar. Recientemente, la crítica se ha centrado en el carácter impersonal de esta misma suma. En la fórmula utilitarista, una utilidad es una utilidad —tanto si es mía, de tu hija, de tu vecino o de un eritreo desfalleciente. Para el utilitarista, lo que debemos hacer, tanto a nivel individual como colectivo, es así independiente de cualquier consideración de quienes seamos y de cualesquiera deberes especiales que puedan desprenderse de ese hecho. Según la caricatura estándar, de acuerdo con un programa utilitarista cada cual en principio es intercambiable por cualquier otro. Por lo general este carácter impersonal irrita bastante.

Sin embargo, la impersonalidad también tiene su lado atractivo. Desde el punto de vista moral, el apoyar nuestro pulgar sobre nuestro lado de la balanza en nuestro favor, o de nuestros allegados, no es una imagen especialmente hermosa. Por ello los adversarios de la impersonalidad deben probar primero que, por mucho que irrite y por muy poco natural que nos parezca, la impersonalidad no es, sin embargo, la actitud moralmente correcta. Sería erróneo suponer que siempre va a ser fácil llevar una vida moral, o que siempre resultará natural.

Una vez afrontada esta crítica, los utilitaristas pueden pasar a decir, con toda propiedad, que por razones puramente pragmáticas sus cálculos a menudo nos llevarán a demostrar algún favoritismo aparente hacia las personas allegadas a nosotros. Resulta más fácil conocer lo que necesitan las personas próximas a nosotros, y de qué manera podemos ayudarles mejor; resulta más fácil obtener eficientemente la ayuda necesaria para ellos, sin perder demasiado en el proceso; y así sucesivamente. Sin duda éstas son consideraciones puramente contingentes y pragmáticas. En el mundo ideal pueden estar ausentes. Pero en el mundo real están poderosamente presentes. Así las cosas, tiene mucho sentido utilitarista asignar responsabilidades particulares a personas y proyectos particulares para las personas próximas a nosotros. Lo que quiere decir aquí el utilitarista es simplemente que esas responsabilidades especiales no son elementos moralmente primarios sino más bien que derivan de consideraciones utilitaristas más amplias.

De forma parecida, a menudo se ha criticado al utilitarismo que su suma impersonal de utilidades lo vuelve insensible a la distribución de las utilidades entre la gente. Una distribución que dé todo a una persona y nada a otra sería, según este estándar, mejor que otra que dé igual parte a ambas, con tal sólo que la suma de utilidad del primer caso resulte mayor que la del último. Esta es una objeción desde la izquierda. De forma análoga, la objeción desde la derecha es que el utilitarismo autorizaría la redistribución radical de las propiedades de la gente (incluso sus órganos —aquí se han ideado macabras historias de redistribuciones forzosas de córneas y riñones) simplemente en función de sumas de utilidad. Tanto la izquierda como

la derecha piensan que necesitamos una noción de los derechos que imponga la maximización utilitarista, para protegernos de los resultados de uno u otro tipo.

Aquí una vez más, la respuesta utilitarista apela pragmáticamente a hechos empíricos extremadamente contingentes y obvios. El decisivo para tranquilizar a la izquierda es que la mayoría de los bienes (comida, dinero, cualquier otro) generan una «utilidad marginal decreciente» —es decir, que la utilidad que obtienes de la primera unidad es mayor de la que obtienes de la segunda, y así sucesivamente. Después de media docena de cornetes de helado, uno empieza a sentirse claramente mal. Después de varios millones de dólares, otro dólar sería para uno poco más que un papelote. La consecuencia de la utilidad marginal decreciente (unida a otros supuestos plausibles) es que una persona pobre —alguien que no tenga ya muchas unidades del bien— obtendría más utilidad de cualquier unidad del bien que una persona rica. Esto, a su vez, proporciona una razón utilitarista para las distribuciones más igualitarias de bienes y recursos. Hace del valor de la igualdad un valor derivado (y de forma pragmática y empíricamente contingente por cierto) del valor de la utilidad. Pero al menos tiene unas conclusiones igualitarias del tipo de las que exigen los izquierdistas.

Otra cuestión es quizás la de si debemos alcanzar la igualdad mediante una redistribución radical de las posesiones actuales, violando los derechos de propiedad como teme la derecha. Los utilitaristas reconocerían el valor de la estabilidad y la seguridad en la planificación de nuestras vidas y la anticipación de cómo van a afectar los planes de vida de los demás a los nuestros. Así, por razones presentadas en primer lugar por Bentham y Hume y reiteradas con frecuencia desde entonces, podemos ser reacios —una vez más, por razones puramente derivadas y empíricamente contingentes— a redistribuir radicalmente la propiedad, incluso si somos utilitaristas.

Obviamente estas dos implicaciones del utilitarismo tiran en direcciones opuestas. Pero no hay contradicción en decir que hay consideraciones utilitaristas tanto en favor como en contra de una determinada política. Además, supone una considerable ventaja poder decir que hay una norma común —el utilitarismo— subyacente a los argumentos en favor y en contra, y por lo tanto susceptible de zanjar el conflicto. De este modo, el utilitarismo proporciona cierta base racional para llevar a cabo lo que con demasiada frecuencia no parecen ser más que transacciones arbitrarias de valores en situaciones semejantes.

Es justo que mi exposición del principio de utilidad concluya con la cuestión de la política pública. Pues el utilitarismo se propuso originalmente sobre todo como guía para los responsables políticos —y ahí es donde sigue resultando más convincente. Después de todo, la introducción de Bentham era una introducción a los principios de la moral y de la *legis-*

lación; y a juzgar por sus voluminosas obras posteriores, resulta claro que para quien Bentham escribía principalmente fue siempre para legisladores, jueces y otros funcionarios públicos. La cuestión de «¿qué debemos hacer, colectivamente?» es mucho más característicamente utilitarista que la de «¿cómo debo vivir a nivel personal?».

El principio de utilidad, concebido como estándar más para la elección pública que para la privada, se sustrae a muchas de las objeciones comunes que a menudo se plantean contra él. En algunos casos extremos, los cálculos utilitaristas pueden exigirnos violar los derechos de la gente; y en ocasiones los individuos pueden encontrarse en semejantes casos extremos. Pero los gobiernos, que por su misma naturaleza deben ejecutar políticas generales para atender casos estandarizados, no suelen tener que responder a esos casos raros y extremos. Los responsables políticos, al legislar para tipos de casos más comunes y normales, constatarán las más de las veces que las exigencias del principio de utilidad y las de los deontólogos de los Diez Mandamientos concuerdan bastante.

Bibliografía

Bentham, J.: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Londres: 1823); ed. J. H. Burns y H. L. A. Hart (Londres: Athlone Press, 1970).

Mill, J. S.: *Utilitarianism* (Londres: 1863); en M. Warnock, ed., *Mill: Utilitarianism and Other Writings* (Glasgow: Collins, 1962). Trad. esp.: *El Utilitarismo,* Madrid, Alianza Editorial, 1984.

Moore, G. E. *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903). Trad. esp. *Principia Ethica,* México, UNAM, 1983.

Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics* (Londres: 1874); 7ª ed. (Londres: Macmillan, 1907).

Otras lecturas

Brandt, R. B.: *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979).

Griffin, J.: *Well-Being* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

Hardin, R.: *Morality Within the Limits of Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

Hare, R. M.: *Moral Thinking* (Oxford: Clarendon Press, 1981).

Sen, A. y Williams, B., eds.: *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

Smart, J. J. C. y Williams, B.: *Utilitarianism, For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973). Trad. esp.: *Utilitarismo: pro y contra,* Madrid, Tecnos, 1981.

21
LA TEORÍA DE LA VIRTUD

Greg Pence

1. Introducción

En su novela *Middlemarch*, George Eliot escribe de su heroína Dorotea Brooke que «su mente era teórica, y por naturaleza anhelaba una concepción elevada del mundo que pudiera dar cabida a la parroquia de Tipton y a su propia norma de conducta; estaba embargada de sentimientos intensos y sublimes, y dispuesta a abrazar todo lo que le pareciera tener ese aspecto». Dorotea se casa con el Reverendo Casaubon, para descubrir pronto que es una persona sosa e insegura. Casaubon llega a depender tanto de Dorotea que si ella le revelase su verdadera opinión, éste se suicidaría. Presa de un mal matrimonio por elección propia, Dorotea se resigna a pequeños momentos privados de felicidad. Cuando conoce a Will Ladislav y encuentra el amor, piensa en abandonar a su marido. Durante la mayor parte de la novela, Dorotea se debate interiormente y agoniza con interrogantes como «¿qué tipo de persona sería si le abandono?; ¿y si sigo con él?».

Son precisamente cuestiones relativas a cómo debe vivir cada cual para configurar su propio carácter las que ha abordado recientemente la filosofía moral. Algunos filósofos morales han empezado a sentirse frustrados por la forma estrecha e impersonal de las teorías morales hasta ahora dominantes del utilitarismo y el kantismo y han recuperado la olvidada tradición de la «teoría de la virtud». Anteriormente, la teoría ética tenía dos núcleos de interés. En primer lugar tendió a centrarse en la guerra de exterminio entre el utilitarismo y la deontología. En segundo lugar, a menudo abandonó sin más la teoría ética, bien por «descender» a las cuestiones éticas sin referencia a base teórica alguna o bien por «ascender» a las descripciones de términos y conceptos sin atender a las implicaciones para la acción. En semejan-

tes teorías estaban virtualmente ausentes las consideraciones relativas al carácter. Como dice Lawrence Blum, «es especialmente chocante que el utilitarismo, que parece defender que cada persona dedique toda su vida a conseguir el mayor bien o felicidad posible para todas las personas apenas haya intentado ofrecer una descripción convincente de cómo sería vivir semejante tipo de vida» (Blum, 1988). Lo que pretende la teoría de la virtud es precisamente esto, describir tipos de carácter que podemos admirar.

Aunque el término «virtud» suena anticuado (los no filósofos utilizarían términos como «integridad» o «carácter»), sin duda las cuestiones relativas al carácter personal ocupan un lugar central en la ética. Estas cuestiones atañen a lo que haría una «buena persona» en situaciones de la vida real. Los campeones de la virtud, sin necesariamente rechazar el utilitarismo o las teorías basadas en los derechos, creen que esas tradiciones ignoran los rasgos centrales de la vida moral común relativos al carácter. La respuesta de Dorotea a la pregunta de qué debe hacer —afirman— no tiene nada que ver con los cálculos de utilidad, el equilibrio de intereses o la resolución de los conflictos de derechos. Su problema se refiere al tipo de persona que es.

Los utilitaristas responden a menudo a la defensiva que su teoría implica que uno debe esforzarse por desarrollar un buen carácter porque la posesión de buenos rasgos morales por la mayoría de las personas maximiza la utilidad general. Pero semejante respuesta pasa por alto la cuestión. Pensemos en alguien a quien casi todo el mundo considera que tiene un carácter moral admirable. A continuación busquemos una explicación de por qué el tipo de vida de esa persona debe considerarse un modelo para los demás. La respuesta no es nunca que la persona tiene una meta personal de maximizar la utilidad. Si el utilitarista conviene en ello, se plantea entonces esta cuestión: ¿de qué manera la utilidad *es* relevante para la formación del carácter? Las consideraciones de la utilidad rara vez entran en el pensamiento de los «santos» o los «héroes». Aunque el utilitarismo tiene importantes respuestas a cuestiones, por ejemplo, como la salud pública o la elección de médico, no explica los «datos» de la vida del carácter y las cuestiones relativas al valor, la compasión, la lealtad personal y el vicio.

La situación de Dorotea ilustra otros dos aspectos de la teoría de la virtud. En primer lugar, podemos centrarnos en la cuestión general de la naturaleza de la virtud. ¿Existe alguna cualidad nuclear que Dorotea comparta con otras personas buenas?, ¿alguna virtud maestra? A menudo el cristianismo sostuvo que semejante virtud maestra era la humildad (y el orgullo el mayor de los vicios).

En segundo lugar, podemos considerar virtudes o rasgos específicos, en especial cuando entran en conflicto. Dorotea se ve atraída en una dirección por lo que en la Edad Media se denominaba «fidelidad», «constancia» en la época victoriana y hoy podría denominarse «lealtad». Esta virtud choca

con algo que tira de Dorotea en sentido opuesto, su deseo de autonomía. Considerados aisladamente, ambos rasgos son buenos: la lealtad puede mitigar a Dorotea los inevitables aspectos difíciles de su matrimonio, y la autonomía puede evitar que llegue a ser un felpudo.

Cuestiones de este tipo preguntarían si una persona puede divorciarse simplemente por incompatibilidad, especialmente en un matrimonio sin malos tratos o abusos. Además, la situación de Dorotea se complica (como es habitual en los dilemas de la vida moral) porque si Dorotea se va, su marido sufrirá un daño irremediable —quizás fatal. Normalmente, también los hijos saldrán perjudicados. La resolución de su dilema depende en parte de la forma en que responde a la cuestión de cómo debe ordenar una persona buena en su situación las virtudes de lealtad y autonomía.

2. Anscombe y MacIntyre

El resurgir del interés por la virtud en los años ochenta fue estimulado por la obra anterior de dos filósofos, Elizabeth Anscombe y Alasdair MacIntyre. En 1958, Anscombe afirmó que las nociones históricas de la moralidad —del deber y la obligación moral, del «debe» en general— eran hoy día ininteligibles. Las cosmovisiones en que anteriormente tenían sentido estas nociones habían ya caducado, y sin embargo su descendencia ética persistía. Estos «hijos» desvinculados se han incorporado a doctrinas como la de «obra no para satisfacer un deseo propio sino simplemente porque es moralmente correcto hacerlo». Para Anscombe, semejantes doctrinas no sólo no son buenas, sino que en realidad son nocivas. La virtud se convierte perniciosamente en un fin en sí mismo, desvinculada de las necesidades o deseos humanos.

Alasdair MacIntyre coincidió con Anscombe y llevó más lejos su análisis. En su opinión, las sociedades modernas no han heredado del pasado una única tradición ética, sino fragmentos de tradiciones en conflicto: somos perfeccionistas platónicos al elogiar a los atletas con medalla de oro en las Olimpiadas; utilitaristas al aplicar el principio de clasificación a los heridos en la guerra; lockeanos al afirmar los derechos de propiedad; cristianos al idealizar la caridad, la compasión y el valor moral igual, y seguidores de Kant y de Mill al afirmar la autonomía personal. No es de extrañar que en la filosofía moral las intuiciones entren en conflicto. No es de extrañar que las personas se sientan confusas.

En vez de este revoltijo, MacIntyre resucitaría una versión neoaristotélica del bien humano como fundamento y sostén de un conjunto de virtudes. Semejante versión también proporcionaría una concepción de una vida con sentido. La interrogación común «¿cuál es el sentido de la vida?» es

casi siempre una pregunta sobre la forma en que quienes la plantean pueden sentir que tienen un lugar en la vida en el que se encuentran comprometidos emocionalmente con quienes les rodean, en que su trabajo expresa su naturaleza y en el que el bien individual se vincula a un proyecto más amplio que comenzó antes de nuestra vida y seguirá después de ella. La respuesta de MacIntyre es que semejante sentido surge —como las excelencias que son las virtudes, que sustentan el fomento de sociedades racionales— cuando una persona pertenece a una *tradición moral* que permite un *orden narrativo de una vida individual*, y cuya existencia depende de normas de excelencia en determinadas *prácticas*.

Por ejemplo, la medicina tiene una tradición moral que se remonta al menos a Hipócrates y Galeno. Esta tradición establece lo que se supone tiene que hacer un médico cuando llega un paciente sangrando a la sala de urgencias o cuando se desata una epidemia. En esta tradición, la vida del médico puede alcanzar una determinada unidad o «narrativa». Éste puede mirar hacia atrás (y hacia delante) y ver cómo su vida ha sido (o es) relevante. Además, la medicina tiene sus «prácticas» internas que producen un placer intrínseco más allá de sus recompensas extrínsecas: la hábil mano quirúrgica, el diagnóstico sagaz de la enfermedad esotérica, la estima de un gran maestro por los estudiantes. Compárese esta vida con la de un trabajador de una cadena de montaje que fabrica tuercas de plástico, y que de repente ve cerrar su fábrica. MacIntyre afirma que las virtudes sólo pueden prosperar en determinados tipos de sociedades, igual que en determinados tipos de ocupaciones.

3. El fundamento histórico de la teoría de la virtud

Es imposible comprender la teoría moderna de la virtud sin comprender algo de la historia de la ética. Los griegos de la antigüedad (principalmente Sócrates, Platón y Aristóteles) realizaron tres tipos de aportaciones. En primer lugar se centraron en las virtudes (rasgos de carácter) como materia de la ética. Por ejemplo, la *República* de Platón describe las virtudes que fomenta la democracia, la oligarquía, la tiranía y la meritocracia. En segundo lugar, analizaron virtudes específicas como las virtudes «cardinales» (mayores) del valor, la templanza, la sabiduría y la justicia (más tarde examinaremos las nociones antiguas del coraje). En tercer lugar, clasificaron los tipos de carácter: por ejemplo, Aristóteles clasificó el carácter humano en cinco tipos, que iban desde el hombre magnánimo al monstruo moral.

En el siglo XIII, Tomás de Aquino sintetizó el aristotelismo y la teología cristiana. Santo Tomás añadió a las virtudes cardinales las «virtudes teológicas» de la fe, esperanza y caridad. Sin embargo, la ética griega antigua era

laica, mientras que en última instancia Santo Tomás ofreció una justificación teológica de las virtudes. Santo Tomás se encuentra en un punto intermedio entre la concepción naturalista del carácter de los griegos de la antigüedad y la hostilidad de Kant al naturalismo.

Durante la Ilustración, Kant intentó deducir la moralidad de la propia razón pura. Aunque Santo Tomás afirmaba que las verdades de la moralidad podían ser conocidas por la sola razón, en ocasiones se vio obligado a apelar a la existencia y naturaleza de Dios. Posteriormente Kant intentó evitar esta apelación y descubrir una esencia del carácter moral —de la virtud o del buen carácter— que iba más allá de cualquier conjunto particular de virtudes o de cualquier sociedad histórica concreta.

Kant decidió que las personas virtuosas actúan precisamente por —y en razón del— respeto a la ley moral que es «universalizable» (véase el artículo 14, «La ética kantiana»). Según Kant —al menos de acuerdo con una interpretación— la persona obra en su máxima capacidad como agente racional puro cuando *no* actúa por deseos comunes, ni siquiera por los deseos propios de una persona buena, o porque le hace sentir bien aplacar el sufrimiento. Según esta concepción, Kant deseaba una noción del carácter moral más allá de los deseos contingentes de las sociedades particulares de épocas concretas de la historia. Con ello se quedó con una posición muy abstracta pero también muy vacía.

Los teóricos modernos de la virtud piensan que Kant se equivocó aquí y que la filosofía moral moderna ha seguido inadvertidamente su senda. En vez de ver a Kant como el *inicio* de una tradición ética, le consideran su *reductio ad absurdum*. El utilitarismo comete un error por exceso, identificando el deber abstracto de Kant con el mayor bien para el mayor número, e ignoró el problema de cómo se relaciona el ejercicio de este deber con los problemas del carácter, como por ejemplo una deficiencia de los sentimientos de compasión. Como dice Joel Kupperman «a pesar de la oposición entre kantianos y consecuencialistas, alguien que lea algunas de las obras de cualquiera de estas escuelas puede obtener fácilmente la imagen de un agente ético esencialmente sin rostro, al que la teoría le dota de recursos para realizar elecciones morales que carecen de vinculación psicológica con el pasado o futuro del agente» (Kupperman, 1988).

En un artículo influyente Susan Wolf fue más allá aún, diciendo que el utilitarismo meramente omite la referencia al carácter. Wolf afirmaba que en realidad supone un carácter ideal al que no sería bueno ni racional aspirar. Un santo utilitarista que dedicase el máximo tiempo y dinero a salvar a quienes pasan hambre sería una persona aburrida y unidimensional que se perdería los bienes no morales de la vida como el participar en deportes o leer historia. Estos santos, en su esfuerzo por maximizar la ayuda a la humanidad, dedicarían todo su tiempo libre a actos altruistas, sin dejar tiempo

para los muchos actos de provecho personal que normalmente hacen la vida plena y satisfactoria.

4. El eliminacionismo

Anscombe y MacIntyre hablaban en ocasiones como si tuviese que abandonarse sin más la ética basada en principios y como si esto pudiera conseguirlo una teoría correcta de la virtud. Semejante «eliminacionismo» sigue teniendo el apoyo de quienes creen que pueden resucitar en la vida moderna las virtudes de la *polis* aristotélica o el código del aristócrata del siglo XVIII.

Esta forma de pensar ignora a menudo, entre muchos otros problemas, el hecho de que las sociedades aristotélica y aristocrática no eran democracias. En realidad, la concepción de las virtudes ofrecida por aristócratas como Aristóteles y Hume eran idealizaciones de la conducta de su época, y no descripciones. Quienes deseen «volver» a la *polis* o a la Ilustración escocesa no están volviendo a sociedades reales, sino a libros antiguos.

Con todo, algunos afirman que es posible una teoría de las virtudes compatible con la democracia y que pueda prescindir de toda referencia a derechos y principios en ética. En su lugar hablaríamos sólo acerca de lo que es noble, bueno, honorable, «apropiado» y de gusto. ¿No es esto posible?

Para mostrar que no es posible, examinaremos el ejemplo del coraje o valor.

5. El coraje

Cualquier concepción de cómo se debe vivir tiene que considerar en algún punto la importancia del coraje en la vida. Aquí se plantean dos cuestiones interesantes. En primer lugar, ¿puede uno intentar ser valeroso sin conocer lo que es el coraje? En segundo lugar, ¿cómo se vincula el coraje a otras cosas, como otras virtudes y conocimientos?

La exposición filosófica del coraje puede rastrearse hasta el diálogo *Laques* de Platón, en el cual Sócrates discute con los generales atenienses Laques y Nicias acerca de la definición correcta de coraje. Sin duda la virtud del coraje era estimada antes de Sócrates, por ejemplo entre los guerreros de Homero, pero en el siglo V BCE su naturaleza se había tornado *problemática*. Cuando la armada ateniense introdujo en el país ideas y usos extraños del resto del mundo, los sofistas empezaron a enseñar que los estándares del valor variaban de una sociedad a otra y de un siglo a otro.

Contra ellos, Sócrates, Platón y Aristóteles afirman que el coraje es un rasgo de valor intemporal. En el *Laques*, Sócrates puso en apuros a los generales atenienses, que al principio lo identifican incorrectamente con la conducta estereotipada asociada al valor (salvar a niños de casas que se queman) y luego no pueden apreciar la diferencia entre enfrentarse a cualquier temor y enfrentarse a temores *valiosos*. Para Sócrates, el coraje exige sabiduría y por lo tanto no puede estar ordenado a metas malas.

Sócrates también defiende la controvertida tesis de que el coraje sirve al autointerés de un individuo. Como ha indicado John Mackie en su libro *Ethics: inventing right and wrong*, si uno desarrollase la disposición a calcular cuándo el coraje sirve su propio interés y cuándo no, esta disposición no sería un verdadero coraje ni serviría los verdaderos intereses de uno (Philip Pettit también examina este problema de cálculo en el artículo 19, «El consecuencialismo»).

Repárese que de lo que aquí se trata no es de la diferencia entre el coraje y la osadía. La diferencia entre ambos es precisamente que el coraje supone actuar en aras de un ideal ético, mientras que la osadía del astuto ladrón de joyas no. La controvertida cuestión sobre el coraje y los ideales valiosos es en realidad la cuestión de si el coraje es coraje cuando sirve a ideales «malos».

6. El eliminacionismo, de nuevo

Volvemos así a la cuestión del eliminacionismo, es decir la cuestión de si una teoría ética totalmente basada en el carácter puede ser el centro de toda la ética. Enfoquemos esta cuestión preguntándonos si un oficial de la Confederación pudo ser valeroso durante la guerra civil americana. Según este análisis del coraje neutro respecto a los ideales, pudo serlo. Aquí el coraje no es más que enfrentarse a los riesgos por *algún* ideal, no necesariamente el correcto.

La mayoría de las personas considerarían que el oficial lucha por un ideal malo porque la Confederación defendía la esclavitud. Así pues, presumiblemente, Sócrates diría que el oficial confederado no era verdaderamente valeroso. Pero —¡ay!— esto es precisamente lo que *no* diría Sócrates. Pues todos los grandes filósofos de la antigüedad pensaban que la esclavitud era natural y correcta. En realidad, el estilo de vida de las virtudes de los aristócratas de la *polis* dependía en parte de su existencia. Los griegos de la antigüedad tenían un *principio* moral incorrecto sobre las relaciones entre los humanos, y no parece haber un camino fácil de desarrollar su teoría del carácter hasta sustituir este principio.

Cuando leemos a los griegos de la antigüedad nos impresiona su sensa-

ción de desarrollarse según los ideales de belleza, coraje y nobleza. La ética griega antigua era perfeccionista al subrayar la perfección de la *polis*, del individuo y del futuro del hombre. Este perfeccionismo desdeña la igualdad de las democracias. Sencillamente no hay forma de emular los ideales de carácter de la Grecia antigua y además seguir los principios de igualdad moral entre los humanos (y menos aún entre los humanos y los animales). El filósofo alemán Friedrich Nietzsche también escribió sobre el intento de formar nuestro carácter con el orgullo y el estilo. Una vez más encontramos aquí un ideal perfeccionista de carácter incompatible con la igualdad moral. En realidad, el ideal de Nietzsche es más notable por lo que rechazaba (la ética judeo-cristiana) que por lo que postulaba. Pero incluso Nietzsche no parecía consciente del aspecto que había de tener un ideal de carácter cabalmente anticristiano. Nietzsche es consciente de que su *Übermensch* («Superhombre») carecería de lo que Hume denominaba las «virtudes monacales» como la humildad y la castidad, pero no parece apreciar que la compasión es una virtud históricamente originada en las tradiciones «monacales» como el judaísmo, el cristianismo y el budismo. Desde su altura zoroastrina, en ocasiones el hombre magnánimo *puede* ayudar al insignificante pobre por su poder y magnanimidad, simplemente porque le gusta hacerlo. Pero lo más probable es que piense que su forma de sentir y pensar no son moralmente relevantes y las considerará prescindibles. Así pues, los ideales del carácter exclusivamente no pueden realizar toda la labor de la ética.

Por otra parte, si estuviésemos dispuestos a definir el coraje de forma no-socrática, como susceptible de servir a cualquier ideal o meta, entonces el problema desaparece. Este problema sólo se plantea si virtudes como el coraje y la sabiduría deben hacer toda la labor de la ética.

Esto también podría comprobarse pensando en el papel de los derechos de privacidad y libertad en las sociedades modernas. Son necesarios algunos derechos de no interferencia y algunas libertades para un funcionamiento mínimamente normal de la sociedad moderna que conocemos. La razón de que es malo robar la propiedad o imponer la histerectomía a las mujeres sin su conocimiento no puede explicarse totalmente examinando los vicios de los delincuentes. Hay que decir algo sobre por qué estas acciones violan los derechos de las víctimas. Así, el eliminacionismo fracasa en la teoría de la virtud, aunque esto deja bastante margen de actuación para esta última.

7. El esencialismo

Una cuestión relacionada es la de si todas las virtudes son excelencias en razón de su vinculación con un único *telos* (meta) dominante de la humani-

dad. Esta cuestión surge de los intentos por resucitar teorías neoaristotélicas de las virtudes que postulan una meta verdadera de una vida perfectamente buena. Una forma de abordar esta cuestión es preguntar, como hicieron Sócrates y Aristóteles, si todas las virtudes comparten una «virtud maestra». Alternativamente, todas las virtudes podrían compartir no necesariamente una virtud, sino una *esencia* común, como el sentido común. Aristóteles pensó que un necio no podía en realidad tener virtud, y esto lo diferencia de la concepción cristiana.

En la época reciente, Edmund Pincoffs ha defendido una concepción «funcionalista» de las virtudes. Según ésta, las virtudes verdaderas son aquellas necesarias para vivir bien en cualquiera de varias formas de «vida común». De acuerdo con su concepción, existe un núcleo de virtudes necesarias para el progreso de cualquier forma de sociedad en cualquier época de la historia.

No obstante, no parece más plausible defender que todas las virtudes deben compartir una cualidad que defender que todos los bienes deben compartir una cualidad. Las virtudes pueden concebirse como formas de aptitud sobresaliente, y hay innumerables cosas en las que uno puede sobresalir. La idea de que «tenga que» haber un núcleo de toda virtud en realidad supone de manera encubierta que sólo existe una buena forma de vivir o una forma correcta de desarrollo de la sociedad. Pero hay muchos mundos posibles para el futuro. Cada uno tendría diferentes mezclas de instituciones y prácticas, cada uno necesitaría diferentes tipos de virtudes para su desarrollo ideal.

Por ejemplo, en las sociedades de frontera, los grandes héroes fueron a menudo personas muy inteligentes que se comportaron muy bien fuera de los estrechos límites de las ciudades civilizadas con sus iglesias, bodas, escuelas, abogados, almacenes, policía y fábricas. Estos héroes de frontera siguieron un código sencillo y duro (hay que colgar y matar a los ladrones de caballos, los «salvajes» son el enemigo, que cada cual se las componga como pueda, etc.). Cuando se civilizaron estas fronteras, estos héroes constataron a menudo que su carácter no encajaba en la sociedad que habían contribuido a crear. La sociedad había precisado de tipos de carácter semejante, y posteriormente se había desplazado.

8. Sentimientos morales, anhelos y deseos

Los teóricos de la virtud examinan a menudo la motivación de las acciones morales en tipos de deseos y sentimientos. En un ensayo pionero, Jonathan Bennett examina el papel de los sentimientos o la empatía en la vida ética. Bennett examina el conflicto entre la compasión y el deber moral de

Huckleberry Finn y del líder nazi Heinrich Himmler. La moralidad de la época de Huck le obligaba a devolver al esclavo huido Jim, con quien había hecho amistad. En cambio, Himmler instó a los generales de las SS a superar su aversión humana a matar judíos por su superior deber para con la Patria. Bennett defiende la conclusión antikantiana de que Huck atendió correctamente a su afecto por Jim, y no a su moralidad, mientras que los generales de Himmler deberían haber atendido más a sus sentimientos. Una teoría moral que sólo explica este problema como un error cognitivo (Huck debería haber ido más allá de su época y haber «visto» sencillamente que la esclavitud era mala) no aborda la cuestión que plantea Bennett.

Bennett también considera al teólogo catastrofista americano Jonathan Edwards, quien escribió que parte de los placeres especiales de los salvados en el cielo será contemplar los tormentos de los condenados («la contemplación de las calamidades de los demás tiende a aumentar el sentido de nuestro propio goce»). Bennett escribe que Edwards no parece haber tenido sensibilidad alguna hacia el sufrimiento eterno de los condenados. Para Bennett, Edwards es inferior a Himmler porque al menos éste *sintió* algo.

Este tema conduce a un defecto común de las teorías ajenas a la virtud. Según las teorías del deber o de los principios, es teóricamente posible que una persona pudiese obedecer, como un robot, toda norma moral y llevar una vida perfectamente moral. En este escenario, uno sería como un ordenador perfectamente programado (quizás existan personas así, y sean producto de una educación moral perfecta). En cambio, en la teoría de la virtud, tenemos que conocer mucho más que el aspecto exterior de la conducta para realizar juicios así, es decir que tenemos que conocer de qué tipo de persona se trata, qué piensa esta persona de los demás, qué piensa de su propio carácter, qué opina de sus acciones pasadas y qué piensa sobre lo que no llegó a hacer.

Por ejemplo, casi todo el mundo pasa por la vida sin llegar a ser asesino («el caparazón exterior»), pero los tipos de carácter de los no asesinos difieren considerablemente. La persona que frecuentemente tiene la tentación de asesinar debido a un apasionamiento, pero se abstiene de hacerlo por razones morales no parece un tipo moral elevado. Es muy superior no querer matar nunca a alguien simplemente a causa de ofensas menores. Y mejor aún es la persona que nunca mataría y que muestra su condolencia ante la muerte de inocentes.

9. Carácter, individuo y sociedad

La acción no tiene lugar en un vacío político. La teoría de la virtud también estudia cómo los diferentes tipos de sociedades estimulan diferentes

virtudes y vicios. Podríamos enfocar el dilema de Dorotea en términos mucho más globales preguntándonos si eran justas las limitadas opciones que le ofrecía la sociedad victoriana. Algunas filósofas feministas modernas desarrollan temas similares examinando si son elogiables las virtudes y vicios tradicionales de las mujeres. En el pasado, las feministas han defendido ideales andróginos y fomentado sólo virtudes humanas, y no virtudes masculinas o femeninas. Más recientemente algunas feministas han rechazado los ideales andróginos y vuelto a la idea de que algunas virtudes (asistencia, compasión) pueden ser más propias de las mujeres que de los hombres (véase el artículo 43, «La idea de una ética femenina»).

En la reflexión sobre el carácter, la actitud «filosófica» puede consistir en considerar globalmente las sociedades o bien en adoptar una perspectiva personal y considerar el carácter «interior». ¿En qué medida puede una persona configurar su propio carácter?

Resulta claro que esta discusión presupone que algunas personas tienen *cierta* capacidad de modelar su propio carácter. Algunos filósofos lo discuten, afirmando que si bien los actos individuales pueden ser libres, el carácter es un aspecto fijo de las personas. Puede replicarse que no todo el mundo tiene la capacidad de cambiar, o incluso de modificar el carácter. Sin embargo, si el crítico admite que un acto puede ser libre, queda abierta la posibilidad de que este acto pueda desencadenar un cambio de carácter.

Además, nuestros sistemas de elogio y censura moral, nuestro desarrollo de modales y nuestras suposiciones sobre el libre arbitrio parten del supuesto de que las personas pueden configurar deliberadamente o corromper su propio carácter. Está fuera del alcance de este ensayo la cuestión de hasta qué punto puede una persona cambiar sus rasgos y su carácter, pero para ofrecer un esbozo de respuesta puede decirse que a menudo las situaciones de crisis obligan a las personas a reexaminar sus valores básicos, como debe hacer la señora Brooke en su matrimonio fallido cuando se enamora de Will. Cuando están felices, las personas obtienen a veces una comprensión de sus problemas y tienen el apoyo de recursos para el cambio (éste es un valor de la psicoterapia). Y de hecho las personas *cambian* —dejan de beber, se vuelven más compasivas o se vuelven mezquinas. Parece pues que es posible el cambio (véase también el artículo 47, «Las implicaciones del determinismo»).

Un profundo error de las teorías que no consideran las virtudes es que prestan poca o ninguna atención a los ámbitos de la vida que forman el carácter. Quizás las decisiones más importantes en estos ámbitos sean las relativas a casarse o no, tener o no hijos, ser amigos y a dónde trabajar. Los escritores que operan en tradiciones éticas basadas en los derechos, la utilidad o la universalización kantiana, han considerado mayoritariamente que estas áreas suponen elecciones *no morales*. Pero como la ética trata sobre

cómo debemos vivir, y como estas áreas ocupan una parte tan importante de nuestra forma de vida, ¿no es éste un colosal defecto?

Los filósofos modernos están estudiando muchas cuestiones acerca de la virtud, como la medida de nuestra responsabilidad por nuestro carácter, la vinculación entre el carácter y los modales, las vinculaciones entre el carácter y la amistad y el análisis de rasgos específicos, como el perdón, la lealtad, la vergüenza, la culpa y el remordimiento. Incluso están volviendo al análisis de vicios tradicionales como los deseos desmedidos de drogas, dinero, comida y conquista sexual, es decir, los vicios tradicionales de la intemperancia, la codicia, la gula y la lascivia. La próxima década conocerá la aparición de muchas obras importantes sobre la virtud.

Bibliografía

Anscombe, G. E. M.: «Modern moral philosophy», *Philosophy,* 33 (1958), 1-19.

Aquino, Sto. Tomás de: *Summa Theologiae.* Trad. esp.: *Suma teológica,* Madrid, BAC, 1954.

Bennett, J.: «The conscience of Huckleberry Finn», *Philosophy,* 49 (1974), 323-33.

Blum, L.: «Moral exemplars: reflections on Schindler, the Trocmes, and others», *Midwest Studies in Philosophy,* 13 (1988), 196-221.

Eliot, G.: *Middlemarch* (Londres: 1871-2). Trad. esp.: *Middlemarch,* Madrid, Ed. Nacional, 1984.

Kupperman, J.: «Character and ethical theory», *Midwest Studies in Philosophy,* 13 (1988), 115-25.

MacIntyre, A.: *After Virtue* (South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981). Trad. esp.: *Tras la virtud,* Barcelona, Crítica, 1987.

Mackie, J.: *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1971).

Pincoffs, E.: *Quandaries and Virtues* (Lawrence, Kans.: University of Kansas Press, 1986).

Platón, *República,* Madrid, Gredos, 1986.

—: *Laques,* Madrid, Gredos, 1981.

Wolf, S.: «Moral saints», *Journal of Philosophy,* 79 (1982), 419-39.

Otras lecturas

Puede encontrarse una excelente bibliografía, que incluye cientos de artículos y libros y organizada en subáreas, detrás de los artículos reunidos en: *The Virtues: Contemporary Essays on Moral Character,* ed. R. Kruschwitz y R. Roberts (Belmont: Wadsworth, 1987, pp. 237-63.

French, P., Uehling T. y Wettstein, H., eds., *Ethical Theory: Character and Virtue - Volume XIII, Midwest Studies in Philosophy* (South Bend: University of Notre Dame Press, 1988).

Murdoch, I.: *The Sovereignty of Good* (Nueva York: Schocken Books, 1970).
Pence, G.: «Recent work on the virtues», *American Philosophical Quarterly,* 21 (1984), 281-97.
Tong, R.: «Feminist philosophy: Standpoints and differences», *American Philosophy Association: Newsletter on Feminism and Philosophy,* ed. N. Tuana (abril, 1988), pp. 8-11.

22
LOS DERECHOS

Brenda Almond

1. Introducción histórica

Durante la II guerra mundial se registraron violaciones de los derechos humanos a escala desconocida, pero su conclusión vio el origen de una nueva época en favor de estos derechos. Tras alcanzar su punto álgido en el siglo XVII, cuando autores como Grocio, Puffendorf y Locke defendieron la idea de los derechos, éstos pasaron a desempeñar un papel decisivo en las revoluciones de finales del siglo XVIII. Sin embargo, en los siglos XIX y comienzos del XX la apelación a los derechos estuvo eclipsada por movimientos como el utilitarismo y el marxismo, que no pudieron —o quisieron— darles cabida.

La época contemporánea ha conocido un nuevo cambio de rumbo y en la actualidad los derechos constituyen una materia de difusión internacional en el debate moral y político. En muchas partes del mundo, independientemente de las tradiciones culturales o religiosas, cuando se discuten cuestiones como la tortura o el terrorismo, la pobreza o el poder, muy a menudo se despliega la argumentación en términos de los derechos y de su violación. También en las sociedades los derechos desempeñan un importante papel en la discusión de cuestiones morales controvertidas: el aborto, la eutanasia, el castigo legal, el trato a los animales y del mundo natural, nuestras obligaciones recíprocas y para con las generaciones venideras.

Si bien desde el punto de vista lingüístico son un fruto comparativamente reciente, los derechos se encuadran en una tradición de razonamiento ético que se remonta a la antigüedad. En esta tradición la noción de derechos tiene más una connotación legal que ética. Como muestra Stephen Buckle en el artículo 13, «El derecho natural», la concepción de los dere-

chos humanos universales tiene sus raíces en la doctrina del derecho natural. Los griegos, en particular los filósofos estoicos, admitían la posibilidad de que las leyes humanas reales fuesen injustas.

Observaron que las leyes variaban de uno a otro lugar, y llegaron a la conclusión de que estas leyes vigentes —leyes por convención— podían contrastarse con una ley natural que no era así de variable o relativa, una ley a la cual todos tuviesen acceso mediante la conciencia individual, y por la cual podían juzgarse —y en ocasiones denunciarse— las leyes reales de épocas y lugares concretos.

Si bien los griegos no realizaron esta transición, de hecho esta idea de ley natural fácilmente desemboca en la noción de derechos naturales que delimitan un ámbito en el que las leyes hechas por el hombre, las leyes de los estados, están sujetas a límites impuestos por una concepción de la justicia más amplia. Pero resulta significativo que en la época antigua fue este concepto de persona interior independiente del contexto social lo que hizo del estoicismo una filosofía especialmente atractiva para los esclavos —o para las personas cuyos derechos carecían por completo de reconocimiento público o social.

Posteriormente, la ampliación del Imperio Romano ofreció un contexto legal y político más amplio en el que el *ius gentium* romano articuló en la práctica esta noción en un sistema legal aplicable a todos, independientemente de su raza, tribu o nacionalidad.

Un elemento adicional en el desarrollo de la concepción de una ley moral independiente de su vigencia local fue el respeto al individuo y a la conciencia individual característico de la religión cristiana, aunque los cristianos están divididos sobre la cuestión de si la ley es independiente de Dios o es un resultado del mandato divino. Sin embargo, en ambos casos se crea una relación entre el ser humano y su conciencia que incluso puede justificar el rechazo de los súbditos a su gobernante. Esto se ilustró de manera contundente con el proceso y ejecución del rey Carlos I en 1649, un acontecimiento que según algunos marca el inicio de la concepción moderna de los derechos.

Sin embargo, fue el filósofo inglés John Locke quien reivindicó los derechos a la vida, la libertad y la propiedad que más tarde los americanos incluyeron en su Declaración de Independencia de 1776, sustituyendo sin embargo el derecho a la propiedad por el derecho a alcanzar la felicidad.

Tras la Revolución francesa de 1789, la Asamblea Nacional francesa promulgó una Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que establecía los derechos a la libertad y la propiedad, pero añadía la seguridad y la resistencia a la opresión. En respuesta a las crítica de Burke a esta Revolución, Tom Paine publicó en 1791 su obra *Los derechos del hombre*.

Las declaraciones de derechos contemporáneas han sido considerable-

mente más detalladas y de mayor alcance, adoptando la forma de acuerdos internacionales, algunos de los cuales tienen fuerza legal para los estados que los suscriben, y otros no son mucho más que una declaración de aspiraciones. La Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales (1950) es un ejemplo del primer tipo, y cuenta con el Tribunal Internacional de La Haya, para juzgar los casos que se le presentan. La Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (1948) constituye un ejemplo del segundo tipo, aunque luego recibió el apoyo de acuerdos internacionales más específicos sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales y sobre Derechos Civiles y Políticos (1976).

Mientras que la noción de los derechos del siglo XVIII era protectora y negativa, imponiendo límites al trato que los gobiernos podían dispensar a sus súbditos, la concepción moderna añade a éstos un elemento positivo, incluyendo derechos a diversos tipos de bienes relacionados con el bienestar. Pero como la cobertura de derechos, como el derecho a la educación o la sanidad, exige los impuestos y una compleja burocracia, esto ha llevado a una bifurcación de los derechos. Mientras que los antiguos derechos negativos limitaban al gobierno, los derechos positivos recientes justifican su expansión con vistas a conseguir una mayor riqueza social, confort o progreso económico. Sin embargo, sólo la adición de este segundo concepto de derechos ha dado lugar a los apoyos necesarios para la formación de las Naciones Unidas y posteriormente de los acuerdos europeos.

2. El análisis de los derechos

Mientras que unos celebran esta evolución, otros consideran que la apelación generalizada a los derechos constituye una no saludable proliferación de una idea que o es sospechosa o redundante. Los interrogantes que rodean la cuestión empiezan por poner en duda el sentido mismo de esta noción. Para responder a esta crítica es preciso ofrecer, ante todo, un análisis satisfactorio de los derechos, y en segundo lugar una justificación del uso de este vocabulario. Pues los derechos son sólo un elemento de nuestro vocabulario moral, que incluye también términos como «deber», «obligación», «correcto» (utilizado como adjetivo), «mal», «debe», así como términos que pueden parecer o bien rivales de los «derechos» o una parte esencial de su significado —términos como «libertades», «exigencias», «inmunidades» y «privilegios». Si puede traducirse el término «derechos» en cualquiera de estos otros, puede parecer redundante hablar de derechos.

Sin embargo, antes de abordar estas cuestiones es útil subrayar algunas distinciones adicionales. La discusión práctica de los derechos antes citada

incluye probablemente lo que en la actualidad se denominan derechos humanos. La justificación de derechos de este tipo es esencialmente ética, aunque la comunidad internacional, en su intento de consagrarlos legalmente, pretende convertir su justificación en una cuestión de hecho y práctica.

En muchos estados soberanos, muchos derechos son ya una cuestión legal de este tipo. Pero no todos los derechos legales son también derechos morales, e incluso en una sociedad que conozca un considerable acuerdo sobre cuestiones relativas a la conducta, seguirán existiendo muchos derechos morales sólo como derechos morales y no como legales. Una cuestión relativa a la existencia de un derecho legal se responde demostrando si existen normas legales que detallan ese derecho y especifican penas para la violación de aquéllas normas (como ha señalado el jurista H. L. A. Hart, la validez de las propias normas legales es una cuestión adicional, que puede tener que decidirse comprobando si son congruentes con los principios establecidos en la Constitución de un país o bien, en los países sin constitución escrita, atendiendo a la jurisprudencia [Hart, 1976]).

Hay muchos ejemplos de derechos puramente legales, a menudo simplemente cuestiones de cualificación técnica, pero que también incluyen una categoría importante de derechos a hacer cosas que moralmente deben hacerse. Pueden incluir también derechos a hacer cosas malas para uno, con lo que no puede definirse un derecho como algo que supone un beneficio para uno. Algunos cuestionan la existencia de derechos morales por las razones que presentamos más adelante, pero si existen derechos morales, éstos incluyen derechos que nadie pensaría en convertir en derechos legales —cosas como, por ejemplo, el derecho al agradecimiento de un beneficiario, el derecho a la propia opinión sobre una cuestión no disputada.

Hay, pues, tres categorías amplias a examinar: los derechos humanos universales (que se reclaman como derechos morales pero que también se pretenden convertir en derechos legales); los derechos legales específicos, y los derechos morales específicos. En este marco pueden identificarse algunas cuestiones adicionales:

1. ¿Qué o quién puede ser titular de un derecho? ¿Tiene limitaciones el tipo de ser que puede considerarse titular de un derecho?
2. ¿A qué tipo de cosas puede haber derecho? ¿Cuál es el contenido u objeto de un derecho?
3. ¿Cuál puede ser el fundamento o la justificación de los derechos? ¿Hay derechos que se justifican *a sí mismos* quizás de un modo que les vuelve éticamente más fuertes que cualquier cosa de la que puedan derivarse? En este caso, ¿significa esto que es posible fundamentar la propia moralidad en derechos?
4. ¿Existen derechos inalienables?

5. ¿Existen derechos absolutos?

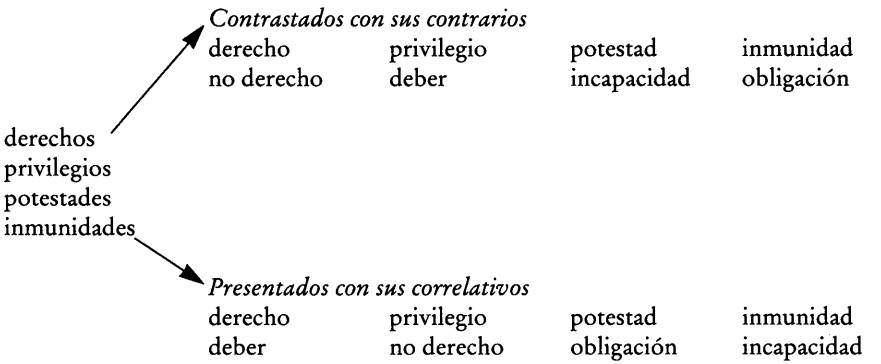
Parece claro que la respuesta a estos interrogantes puede variar en función de cuál de las tres categorías de derechos se considere. Un derecho no es una *cosa* excepto en el sentido en que los deberes, obligaciones y promesas son cosas. Todo esto son nombres abstractos, y como mejor se comprenden es en términos de lo que afirman sobre las relaciones humanas y la acción humana. Algunos autores (por ejemplo, A. R. White) afirman que las oraciones que incluyen el término «derecho» son fácticas, y por ello pueden considerarse verdaderas o falsas. Sin embargo, otros como los realistas escandinavos Axel Hagerström y Karl Olivecrona defienden un análisis emotivista. Es decir, creen que afirmar un derecho es adoptar una posición más que enunciar un hecho. Frente a ambos, el filósofo norteamericano Ronald Dworkin defiende que se interpreten como tipos de hechos especiales —hechos morales— que, por analogía con los juegos de cartas, pueden considerarse triunfos en las disputas morales (véase la explicación de los «triunfos morales» en el artículo 18, «Una ética de los derechos prima facie»). Por ejemplo, puede conseguirse un considerable bien usurpando una herencia, pero el derecho del heredero impide incluir esto en el calendario moral. Una idea similar es la de Robert Nozick cuando describe los derechos como limitaciones colaterales. Los libertarios en general consideran que los derechos imponen límites importantes a la acción de gobierno.

Sin embargo, no todos los derechos son del mismo tipo. Para empezar, hay derechos tanto activos como pasivos: derechos a hacer cosas, y derechos a que hagan cosas a uno o para uno. Pero este término incluye todavía una mayor variedad. Normalmente se conviene en que las diferencias incluyen derechos como exigencias, como potestades, como libertades o como inmunidades. El sentido dominante puede bien ser el de «exigencia» y en este sentido, que es también el más estrecho, es el correlato de «deber». Estas distinciones pueden apreciarse mejor en estos ejemplos:

i) *Exigencias*: un derecho a obtener la devolución de un préstamo es una exigencia de un acreedor que genera un correspondiente deber de devolución por parte del deudor.
ii) *Potestades*: un derecho a distribuir la propiedad por testamento es un ejemplo de derecho que es una potestad, que comporta la capacidad de afectar a los derechos de otras personas.
iii) *Libertades*: la ley puede otorgar una libertad o privilegio a determinadas personas no imponiéndoles un requisito potencialmente oneroso —por ejemplo, ofrecer testimonio en los tribunales contra el cónyuge.

iv) *Inmunidades*: puede protegerse a una persona de las acciones de otras: por ejemplo, en el caso de un sindicalista, el derecho a afiliarse al sindicato es una garantía de inmunidad de la acción de un empleador que pueda pretender prohibirlo.

La taxonomía de derechos más conocida fue la ofrecida por el jurista Wesley N. Hohfeld quien formuló la siguiente tabla de derechos correlativos y contrarios:



3. Justificación de un vocabulario de los derechos

Todas las distinciones citadas han sido distinciones en el campo de los derechos. Contribuyen al análisis de los derechos, aun cuando no zanjan la cuestión fundamental de si la afirmación de derechos es, por una parte, una descripción de una situación de hecho o bien, por otra, cierto tipo de decisión, propuesta o expresión retórica. Pero la cuestión del análisis profundo de los derechos no afecta a su uso o utilidad, y esto significa que justificar el uso de un vocabulario de los derechos es una cuestión independiente, que ha de abordarse de diferente modo.

No obstante, el análisis de los derechos tiene implicaciones para esta cuestión adicional. En primer lugar, el análisis de los derechos revela una riqueza y complejidad de significado que no puede transmitir ninguno de los demás términos morales disponibles. Y en segundo lugar muestra por implicación que no hay razón para considerar los derechos como términos más sospechosos desde el punto de vista lógico que otros términos morales como «deber» u «obligación».

Pero además de estas consideraciones, hay fuertes razones pragmáticas para favorecer un vocabulario de los derechos. Los defensores de los derechos, por ejemplo, consideran una ventaja importante que los derechos en-

foquen una cuestión desde el punto de vista de la víctima o de los oprimidos, más que desde la perspectiva de las personas con poder. Como ha dicho el líder abolicionista negro Frederick Douglass:

> El hombre que ha *sufrido el mal* es el hombre que tiene que *exigir compensación* ... El hombre AZOTADO es el que tiene que GRITAR —y ... *el que ha soportado el cruel azote de la esclavitud* es el hombre que ha de defender la Libertad (citado en Melden, 1974).

Una cuestión vinculada a ésta es el hecho de que los derechos tienen connotaciones legales y parecen implicar en cierta medida que está justificado el uso de la fuerza para protegerlos.

La historia reciente de la noción de derechos proporciona una segunda justificación pragmática. En todo el mundo y bajo todo tipo de régimen político se comprende y acepta de forma general la apelación a derechos. No es magra ventaja para una noción moral el que se considere válida en muchas naciones y culturas y que tenga al menos el potencial de obligar a los gobiernos a observar importantes limitaciones morales.

4. A favor y en contra de los derechos

Llegados a este punto podemos considerar las cuestiones concretas antes citadas:

1. *¿Quién o qué puede tener derecho?* Diferentes autores han sugerido diversos criterios para incorporar a una entidad bajo la gama de derechos protegidos. Una distinción amplia es que si se entiende que un derecho es una potestad, a ejercer o no por decisión de su titular, sólo pueden tener derechos los seres capaces de elegir. Pero si se entiende un derecho como una autorización, vinculada a prohibiciones a la interferencia de terceros, los derechos pueden considerarse beneficios abiertos a cualquier tipo de entidad susceptible de beneficiar a alguien.

Algunos de los criterios específicos sugeridos en este marco son más restrictivos que otros. La *capacidad de sufrir* incorpora al mundo animal al ámbito de los derechos pero excluye, por ejemplo, al ser humano en coma irreversible (una cuestión importante para decidir quién o qué tiene un derecho a no ser objeto de experimentación dolorosa pero científicamente importante). El *tener intereses* es un criterio que podría incluir, además de los animales, al feto o embrión humano. Y quizás también a elementos del mundo natural como árboles y plantas. El *poseer razón* y *tener capacidad de elegir* parecen limitar los derechos a las personas, pero algunos animales

tienen ambas capacidades en grado limitado. Y por último, la exigencia de *ser una persona* no soluciona la cuestión de los criterios de tener derechos en potencia, pues estos criterios se proponen ellos mismos como definición de lo que es ser persona, una cuestión moral controvertida además de compleja desde el punto de vista legal.

En resumen, parece que no hay una solución consensuada a priori a la cuestión de quién o qué puede tener derechos. El estrechar o ampliar el círculo parece ser cuestión de la generosidad o empatía de la persona que realiza el juicio. No obstante, si es demasiado amplio el criterio adoptado, la afirmación de derechos tenderá a perder su fuerza específica; si es demasiado estrecho, debilitará la importante fuerza intuitiva de la noción omitiendo a los grupos de personas considerados más fundamentales. Algunas de estas cuestiones se abordan en otros lugares de esta obra, por ejemplo en el artículo 24, «La ética ambiental», el artículo 25, «La eutanasia», el artículo 26, «El aborto», y el artículo 30, «Los animales».

2. *¿Cuál puede ser el contenido u objeto de un derecho?* En cierta medida la respuesta a esta cuestión dependerá de la respuesta a la precedente. Si el tener intereses es una cualificación esencial para tener derechos, los derechos consistirán en todo lo necesario para proteger o fomentar aquellos intereses. Si se distingue la capacidad de sufrir, esto sugiere que los derechos son exigencias pasivas contra las acciones de los demás que causan dolor. Si se proponen como criterios la posesión de razón y la capacidad de elección, los derechos serán derechos a obrar de determinada manera, y a que se proteja de la interferencia de los demás nuestra libertad de acción. Sin embargo, una condición amplia es que la conducta de los demás sea relevante para proteger el derecho; un derecho al aire puro, por ejemplo, sólo tiene sentido en relación a la polución causada por el ser humano, y sería una exigencia carente de sentido frente al cambio meteorológico que escapa al control de los seres humanos.

3. *¿Cómo pueden justificarse los derechos?* Como se indicó anteriormente, en el pasado esta cuestión se ha respondido en términos de la teoría del contrato social, defendida por Hobbes, Locke y Rousseau. Una justificación contemporánea en estos términos es la que ofrece el filósofo norteamericano John Rawls en su libro *Una teoría de la justicia*. La teoría de Rawls se basa en un experimento intelectual en el que personas («partes racionales de un contrato») separadas por un «velo de ignorancia» del conocimiento de su suerte particular en la vida (riqueza, estatus social, capacidades, etc.) reflexionan sobre las normas de la vida social que suscribirían de antemano para someterse a ellas, fuese cual fuese su posición posterior en la

vida. Al igual que Locke, Rawls afirma que se comprometerían con las condiciones básicas de libertad y de igualdad cualificada.

Sin embargo, las justificaciones del contrato social parecen exigir un compromiso previo con los derechos que pretenden justificar. Esta objeción la sortean las teorías que fundamentan los derechos en la utilidad. J. S. Mill ofreció una justificación de este tipo en su ensayo *El utilitarismo*, donde afirmaba que los principios como libertad y justicia contribuyen a largo plazo a la felicidad humana, una posición también nuclear en su ensayo *Sobre la libertad*.

El filósofo inglés contemporáneo R. M. Hare también fundamenta los derechos en la utilidad pero, a diferencia de Mill, reconoce que en consecuencia pueden darse circunstancias en las que se tengan que sacrificar los derechos —en particular, si la suma de las preferencias de las personas lo avala.

Así pues, una justificación utilitaria no puede otorgar *prioridad* a los derechos. Si esto es lo que se exige a una defensa de los derechos, este propósito se alcanza mejor vinculando la cuestión de la justificación a dos cuestiones recientemente aludidas: las relativas a i) los sujetos y ii) al contenido de los derechos. Esta es la justificación que ofrece el filósofo norteamericano Alan Gewirth, quien afirma que son necesarios los derechos para que las personas sean capaces de obrar como agentes morales, mostrando autonomía en el ejercicio de la elección.

Sin embargo algunos filósofos considerarían que los derechos no precisan justificación ulterior, sino que suponen una exigencia moral por sí mismos. Si esto es así, resultará posible una moralidad basada en los derechos. Sin embargo, la idea de que los derechos se justifican a sí mismos puede defenderse sin tener que suponer necesariamente que sean el elemento fundamental o primario del discurso moral. Una razón para adoptar una noción más limitada es que el lenguaje de los derechos por sí solo puede ser insuficiente para cubrir importantes ámbitos de la moralidad. Por ejemplo, las consideraciones ambientales de importancia vital pueden ser difíciles de expresar en términos de derechos. No obstante, frente a esta objeción particular podría decirse que los derechos ambientales pueden volverse igual de efectivos sin atribuir derechos a objetos inanimados —los derechos de las generaciones futuras podrían tener las mismas implicaciones para la práctica por lo que respecta al mantenimiento de la integridad del planeta.

4. *¿Son inalienables los derechos?* El que un derecho sea o no inalienable es cuestión de si puede imputarse o transferirse a otra persona. Los llamados «derechos matrimoniales» constituyen un buen ejemplo de derechos inalienables en este sentido. Pero aquí hay que establecer también otro contraste: si bien se puede renunciar o dejar de lado algunos derechos, otros

pueden considerarse demasiado importantes para ser postergados incluso por un titular que esté dispuesto a ello. Estos derechos fundamentales serían los de la vida y la libertad. Pero si bien normalmente se convendría en que este principio invalida la disposición a venderse como esclavo, es más problemático si anularía la decisión racional de una persona enferma de pedir la eutanasia.

5. *¿Existen derechos absolutos?* El problema más difícil para cualquiera que desee mantener que determinados derechos son absolutos es que algunos de estos derechos pueden entrar en conflicto entre sí. Esto significa que puede no ser posible respetar un derecho sin violar otro. Por ejemplo, el derecho de un autor a publicar lo que quiera sin censura puede entrar en conflicto con el derecho que reclama un grupo religioso a no ser ofendido en sus convicciones más profundas. O bien un policía puede requisar un coche privado para dar caza a un criminal. Si los derechos en cuestión son derechos a bienes, entonces resulta aún más claro que puede no ser posible que todo el mundo tenga, por ejemplo, tratamiento médico moderno, o una vivienda no saturada.

Así pues, si existen derechos absolutos habrá muy pocos derechos semejantes —quizás sólo el derecho a la vida y a la libertad. Pero incluso aquí el derecho a la vida de una persona puede tener que contraponerse con el de otra, o con el de varias otras personas. Y constituye un principio legal aceptado, que no se considera una violación de derechos, que una persona pierda su libertad si la utiliza para amenazar los derechos de los demás. En la práctica, las declaraciones de derechos de las Naciones Unidas sólo dejan un derecho sin cualificar —el derecho a no ser torturado. Todos los demás derechos son cualificados y se someten a las necesidades de los Estados.

Así pues, los derechos, aun cuando puedan justificarse a sí mismos, no pueden permanecer separados. No son más que uno de los elementos de una moralidad universal, si bien un elemento importante por cuanto forman, junto a otras nociones morales básicas, parte de una concepción del primado de lo ético en los asuntos humanos. Este tipo de perspectiva tiene como rasgo distintivo el basarse en lo que los seres humanos tienen en común, sus necesidades y capacidades comunes, y en la creencia de que lo que tienen en común es más importante que sus diferencias.

Sin embargo, incluso en esta limitada función han sido objeto de ataques desde diferentes posiciones. Para empezar, parecen inaceptables a los utilitaristas, pues obstaculizan la búsqueda incondicionada del bien social. De hecho, Jeremías Bentham descartó como absurda la noción de derechos *naturales* en una famosa frase y también rechazó los derechos naturales como «absurdos levantados sobre pilares». Sin embargo es importante recordar

que la supresión de derechos fundamentales como el derecho a la libertad de expresión, la libertad de asociación, la libertad de publicación, al habeas corpus y a no ser encarcelado ni ejecutado arbitrariamente ha parecido con frecuencia a los esperanzados reformadores políticos un paso esencial en el camino hacia el milenio. Esto proporcionaría una justificación utilitarista de los derechos, pero dada la capacidad humana de autoengaño, es mejor considerar que proporciona una justificación directa e independiente de los derechos (no obstante, esta misma pretensión —que es mejor *considerar* que los derechos están justificados independientemente de la utilidad— es algo que el utilitarista puede aceptar (privadamente) por razones utilitarias).

También los marxistas han criticado la noción de derechos, no sólo porque los derechos individuales pueden interponerse en el progreso social, sino también porque no encajan en el relativismo cultural e histórico que constituye un elemento central de la teoría marxista. Como van más allá del contexto social y económico, son incompatibles con una teoría que presenta los asuntos humanos y la sociedad humana como producto de semejantes factores. No obstante, recientemente los marxistas han reinterpretado y reformulado la noción de derechos, y han hecho uso de ella en diversos movimientos populares y revolucionarios (la ética marxista se expone en el artículo 45, «Marx contra la moralidad»).

Sin embargo, los derechos universales no sólo plantean problemas a la izquierda política. También son objeto de crítica por parte de los pensadores conservadores en la tradición heredera de los escritos del filósofo político del siglo XVIII Edmund Burke. La objeción conservadora es que una doctrina de los derechos socava la integridad de la cultura y usos existentes en épocas y lugares particulares. Es por razones de este tipo que las culturas actuales basadas en religiones como el Islam, pueden rechazar la atención liberal hacia los derechos. Además, fuera de las democracias liberales, la presión en favor de los derechos puede ser considerada una muestra de imperialismo cultural por parte de los países liberales de Occidente.

Por lo general, los escritores actuales de la tradición conservadora critican el individualismo implícito a las declaraciones de derechos. Consideran desarraigado al individuo del liberalismo occidental y desean sustituir la idea de individuo como átomo social por la idea de individuos con roles sociales determinados en una comunidad orgánica. Recientemente Alasdair MacIntyre ha presentado una crítica general del liberalismo occidental formulada en estos términos.

Así pues, el individualismo liberal, la perspectiva propia de la teoría de los derechos, es objeto de ataques desde la izquierda y la derecha, y tanto desde dentro como desde fuera de las democracias liberales. Frente a estas críticas, puede decirse que el intento por formular una lista limitada de libertades políticas clásicas va a encontrar la resistencia de fuertes movimien-

tos políticos con objetivos potencialmente totalitarios. Sin embargo, al evaluar esta oposición es importante recordar que la noción de derechos universales proporciona un marco moral a la ley de cualquier régimen político. Los derechos no son incompatibles con la responsabilidad social. En realidad la presuponen, por cuanto la afirmación de derechos supone necesariamente el reconocimiento tanto de los derechos de los demás como de los propios. Estos contribuyen más a la utilidad general —el bien general o común— si se reconocen de manera independiente que si se consideran instrumentos para garantizar aquél bien. Desde un punto de vista político y ético, ellos mismos forman parte de ese bien. Su justificación última no es que de hecho tengan una aceptación universal, sino más bien que, en razón de la aportación que pueden hacer para la realización de las esperanzas y aspiraciones humanas (la «consumación» del ser humano) tienen el *potencial* para garantizar un acuerdo y aceptación generalizados. A la postre, el conseguir esta aceptación es una tarea de persuasión y argumentación, y no de demostrar hecho alguno, tanto legal como político o científico.

El ideal moral liberal encuentra su expresión más coherente en la doctrina de los derechos universales, y sólo puede realizarse plenamente en un contexto político en el que se respeten y reconozcan estos derechos.

Bibliografía

Bentham, J.: «Anarchical fallacies» (1824) en *Works,* ed. J. Bowring, vol. 2.

Brownlie, I. (ed.): *Basic Documents on Human Rights* (edición revisada) (Oxford: Oxford University Press, 1981).

Burke, E.: *Reflections on the Revolution in France* (1790). Trad. esp.: *Reflexiones sobre la Revolución Francesa,* Madrid, Rialp, 1989.

Dworkin, R. M.: *Taking Rights Seriously* (Londres: Duckworth, 1978). Trad. esp.: *Los derechos en serio,* Barcelona, Ariel, 1984.

Gewirth, A.: *Human Rights: Essays on Justification and Applications* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

Grocio H.: *De Jure Belli ac Pacis* (1625). Trad. esp.: *Del Derecho de la guerra y de la paz,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

Hagerström, A.: *Inquiries into the Nature of Law and Morals,* trad. al inglés de C. D. Broad, ed. K. Olivecrona (Estocolmo: Almqvist und Wiksell, 1953).

Hare, R. M.: *Moral Thinking: Its Levels, Methods and Point* (Londres: Oxford University Press, 1981).

Hart, H. L. A.: *The Concept of Law* (Londres: Oxford University Press, 1976). Trad. esp.: *El concepto del Derecho,* B. Aires, Perrot, 2.ª ed., 1977.

Hohfeld, W. N.: *Fundamental Legal Conceptions* (1919); (Londres y New Haven: Greenwood Press, 1964).

Locke, J.: *Two Treatises of Government* (1690). Trad. esp.: *Dos tratados sobre el Gobierno civil,* Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

MacIntyre, A.: *After Virtue* (Londres: Duckworth, 1981). Trad. esp.: *Tras la virtud,* Barcelona, Crítica, 1987.
—: *Whose Justice? Which Rationality?* (Londres: Duckworth, 1988).
Marx, K.: *On the Jewish Question* (1843). Trad. esp. *La cuestión judía,* B. Aires, Coyoacán.
Melden, A. I.: *Rights and Persons* (Oxford: Basil Blackwell, 1974).
Mill, J. S.: *Utilitarianism and On Liberty* (1863); en *Collected Works.* Vol. 10, ed. J. M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969). Trad. esp.: *El Utilitarismo,* Madrid, Alianza Editorial, 1984; *Sobre la libertad,* Madrid, Alianza Editorial, 1986.
Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974). Trad. esp.: *Anarquía, Estado y Utopía,* México, FCE, 1988.
Olivecrona, K.: *Law as Fact* (1939); 2.ª ed. (Londres: Stevens and Sons, 1971). Trad. esp.: *El Derecho como hecho,* Barcelona, Labor, 1980.
Paine, T.: *The Rights of Man* (Parte 1, 1791; Parte 2, 1792). Trad. esp. *Derechos del hombre,* Madrid, Alianza Editorial, 1984.
Pufendorf, S.: *De Jure Naturae et Gentium* (1672) (2.ª ed. 1684). Trad. al inglés de C. H. y W. A. Oldfather (Oxford: Clarendon Press, 1934).
Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971). Trad. esp.: *Teoría de la Justicia,* México, FCE, 1978.

Otras lecturas

Cranston, M.: *What are Human Rights?* (Londres: Bodley Head, 1973).
d'Entreves, A. P.: *Natural Law* (Londres: Hutchinson, 1977). Trad. esp.: *Derecho natural,* Madrid, Aguilar, 1972.
Finnis, J.: *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980).
Hobbes, T.: *Leviathan* (1651); ed. C. B. Macpherson (Harmondsworth: Penguin, 1968). Trad. esp.: *Leviatán,* Madrid, Alianza Editorial, 1989.
Kamenka, E. y Tay A. E.-S., eds., *Human Rights* (Londres: E. Arnold, 1978).
Mackie, J.: *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977).
Raphael, D. D., ed.: *Political Theory and the Rights of Man* (Londres: Macmillan, 1967). Trad. esp.: *Problemas de filosofía política,* Madrid, Alianza Editorial, 1989.
Raz, J.: *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986).
Sumner, L. W.: *The Moral Foundations of Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1987).
Rousseau, J. J.: *The Social Contract* (1762). Trad. esp.: *El contrato social,* Madrid, Alianza Editorial, 1982.
Tuck, R.: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
Waldron, J., ed.: *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984).
Waldron, J.: *Nonsense upon stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man* (Londres: Methuen, 1987).
Wellman, C.: *A Theory of Rights: Persons under Laws, Institutions and Morals* (Totowa: Rowman and Allanheld, 1985).
White, A. R.: *Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

Quinta parte

APLICACIONES

23
LA POBREZA EN EL MUNDO

Nigel Dower

1. El desafío

Pensemos en los dos hechos siguientes: en primer lugar, mil millones de seres humanos —la quinta parte de la población mundial— viven en la pobreza absoluta: hambre, desnutrición, enfermedad generalizada, elevada mortalidad infantil, condiciones de vida paupérrimas, temor e inseguridad. La mayoría de estas personas viven en los países más pobres del mundo, a menudo denominados «países en desarrollo». En segundo lugar, en los países «ricos» viven muchos individuos ricos con la riqueza y recursos para contribuir a reducir esa pobreza absoluta; y hay muchos gobiernos de los países ricos que igualmente tienen la capacidad de transferir recursos y técnicas para reducir esa pobreza.

La cuestión es la siguiente: los que gozamos de una buena posición, ¿tenemos el deber de contribuir a aliviar la pobreza de los países en desarrollo? Algunos opinan que no tenemos tal deber, y otros afirman que tenemos un deber muy amplio de hacer todo lo que podamos. El presente ensayo examina estos argumentos.

2. ¿Qué es ayudar?

La expresión «ayuda para aliviar la pobreza» ya contiene varias ambigüedades que precisan ser examinadas. Por una parte, hay catástrofes de diversos tipos, como terremotos, sequías o inundaciones. Se proporciona ayuda de emergencia, algunos extienden cheques, y durante un momento existe una firme sensación de solidaridad humana.

Por otra parte, hay una pobreza devastadora que atenaza a cientos de millones de personas y no atrae la atención de los medios de comunicación. En respuesta a ella hay diversos tipos de programas, algunos organizados por gobiernos (con o sin ayuda exterior) y otros por organizaciones benéficas privadas. Estos programas pretenden ayudar a quienes viven en la miseria a escapar de la pobreza, o bien a evitar que estos pueblos lleguen a conocer situaciones de extrema pobreza. Estos programas son menos brillantes que la ayuda de urgencia, pero su incidencia es mucho mayor. De lo que voy a tratar aquí es sobre todo de esta «ayuda al desarrollo».

El arzobispo Helder Camara, señaló en una ocasión que «cuando ayudo a los pobres me llaman santo, pero cuando pregunto por qué son pobres me llaman comunista». Lo que en realidad muestra esto es que la verdadera ayuda no consiste meramente en la respuesta paliativa de compasión inmediata, sino en buscar las causas de la pobreza y eliminar aquéllas de estas causas que puede eliminar la acción humana. No hay que ser comunista para reconocer que entre estas causas puede haber injusticias, políticas económicas, etc.

¿De qué tipo de ayuda se trata? Aquí no estoy pensando sólo en las diversas maneras en que pueden obrar los individuos, por iniciativa propia, al objeto de reducir la pobreza de poblaciones alejadas. Además, los gobiernos pueden hacer muchas cosas, tanto mediante la ayuda oficial como mediante las políticas comerciales adecuadas. La perspectiva de la que parto supone que los argumentos normales en favor de la ayuda son igualmente aplicables a ambos niveles.

El término «ayuda» puede señalar también la idea de que la asistencia es una muestra de benevolencia, misericordia o deseo de hacer el bien, y a menudo se vincula a la idea de «caridad». Si bien términos como «benevolencia» y «caridad» son aceptables si se interpretan con cuidado, pueden suscitar una falsa impresión. Lo que se hace por misericordia o caridad suele considerarse algo que está más allá del deber o de lo exigible moralmente. Es decir, si hacemos algo para ayudar, podemos sentirnos positivamente bien por ello. Este ensayo indaga la cuestión de si ayudar es un deber, y de si es algo exigible en algún sentido.

3. Justicia, no caridad

En ocasiones, en los círculos de desarrollo se centra la cuestión afirmando que de lo que se trata es de «justicia, y no caridad, para los pobres del mundo». Una de las ideas que así se expresan es que la justicia es algo que, a diferencia de la caridad, se nos puede exigir. Esta idea es errónea, pues las apelaciones a la misericordia, la caridad o la compasión pueden

considerarse formas de enunciar un deber importante, y como tales pueden exigirnos obrar tanto —si no más— como las apelaciones a la justicia. Así, yo prefiero utilizar el término «asistencia», porque revela aquello que se expresa con la ayuda y porque es fácil concebirlo como un «deber» —y en realidad un deber que conlleva exigencias de justicia.

La expresión «justicia, no caridad» también se utiliza para indicar dos ideas adicionales importantes. En primer lugar, solemos concebir la caridad en gran parte como respuesta de individuos, mientras que la idea de justicia no engloba simplemente lo que los individuos se hacen unos a otros sino también las estructuras y relaciones generales que existen, o deben existir, en una sociedad. Por ejemplo, muchas personas aceptarían como parte de la «justicia social» que una sociedad debe estar organizada de tal modo que garantice la satisfacción de las necesidades básicas de todos sus miembros, con una fiscalidad progresiva para financiarla. Si se acepta esto para sociedades individuales, ¿por qué no aceptarlo para el mundo en su conjunto? Así pues, las instituciones y acuerdos internacionales deberían reflejar esta meta. «Una distribución equitativa de los recursos mundiales» exige al menos que todos tengan bastante para satisfacer las necesidades básicas.

Pero para muchas personas, una distribución equitativa de los recursos mundiales supone mucho más que esto. Exige el cambio de muchas de las cosas que se hacen en el mundo del comercio y de la actividad económica internacional, por su carácter injusto. Puede considerarse injusto lo que se hace con —y en— los países en desarrollo a causa de la explotación de los recursos y del trabajo barato. Así pues, la exigencia de justicia no es simplemente una exigencia progresiva de organizar el mundo al objeto de atender las necesidades básicas. Además, es la exigencia de poner fin a la injusticia activa, así como de compensar por lo que se ha hecho. Por supuesto la mayoría de «nosotros» no estamos implicados directamente en todo esto; pero todos formamos parte y somos beneficiarios del sistema que hace esto.

Este tipo de apelación a la justicia depende de una interpretación más controvertida de lo que están haciendo los gobiernos, bancos y compañías multinacionales. Si bien comparto considerablemente esta apelación, pienso que es importante no basar demasiado en ella el argumento moral en favor de la ayuda. Ello tendría por consecuencia aceptar que las personas muy pobres de un país al que no estamos explotando no serían merecedoras de nuestro interés. La asistencia tiene una orientación sustancialmente progresiva. El aliviar el sufrimiento, satisfacer las necesidades básicas, instituir los derechos fundamentales y aplicar el principio de justicia social son todos ellos aspectos complementarios del bien que podemos hacer. El poner fin o rectificar las injusticias que han hecho otros «por nosotros» sólo es una parte de ese bien.

4. ¿Qué es el desarrollo?

Como indiqué anteriormente nuestro verdadero centro de interés es la «asistencia al desarrollo». Pero ¿qué es el «desarrollo»? Muchas personas se desconciertan ante este término precisamente porque sugiere la idea de crecimiento económico. El concebir el desarrollo en términos de crecimiento económico plantea al menos tres tipos de dificultades. En primer lugar, el crecimiento como tal puede no beneficiar a los muy pobres, y en realidad puede ir unido a procesos que en realidad empeoran las cosas para los pobres. El uso empresarial de la tierra o de nuevas técnicas agrícolas puede excluir del proceso económico a los campesinos pobres. En segundo lugar existe el peligro de que el crecimiento refleje modelos occidentales inapropiados de los cambios que deberían tener lugar, y que su aplicación sea parte de una economía mundial esencialmente controlada por Occidente. En tercer lugar, incluso si el modelo de crecimiento que se defiende está concebido para dar prioridad al «crecimiento de los pobres», puede cuestionarse el supuesto de que es necesario el crecimiento «general» para que se produzca este último. En cualquier caso tiene que situarse en el contexto de limitaciones ambientales como el control de la polución y de la degradación del suelo.

Se ha afirmado que una parte, quizás considerable, de la ayuda que se ofrece va dirigida al desarrollo económico general en los países pobres y no en particular a la reducción de la pobreza absoluta. Obviamente la ayuda oficial está limitada por el hecho de que es una transferencia bilateral de gobierno a gobierno, o bien una transferencia multilateral de gobierno a organismo de las Naciones Unidas y a gobierno. Tiene que respetar en cierta medida los deseos de un gobierno receptor que en sí mismo puede no tener la reducción de la pobreza como objetivo prioritario de su programa de desarrollo. Por otra parte esto no es aplicable a toda ayuda gubernamental, ni en general a la ayuda al desarrollo financiada por organizaciones de voluntariado expresamente interesadas por las personas muy pobres (para un examen muy completo y sincero, véase R. Riddell, *Foreign aid reconsidered*, 1987).

Los cínicos que afirman que donarían generosamente o apoyarían la ayuda gubernamental pero no lo hacen porque esta ayuda no funciona, deben reconocer que si bien una parte de esta ayuda realmente no funciona, otra sí, especialmente la de las organizaciones de voluntariado. Si uno se compromete con el objetivo de reducir la pobreza, aplicará los medios necesarios, y si ello supone seleccionar entre los organismos a apoyar, o bien defender el cambio de prioridades de la política de ayuda gubernamental, lo hará. Lo que no hará será simplemente despreocuparse. El hecho de que en ocasiones fracase la ayuda o asistencia, bien porque los objetivos eran inco-

rrectos o porque las cosas no funcionaron, rara vez es razón para no apoyarla, a menos que existan otras razones más profundas que expliquen nuestra abstención a prestar apoyo.

Así pues, es preciso distinguir lo que puede denominarse desarrollo «real» de las nociones convencionales del desarrollo. En términos generales podemos concebir el desarrollo como un proceso de cambio socioeconómico que *debe tener lugar*. Esto dice muy poco hasta que se concreta lo que debe suceder, pero muestra que la definición del desarrollo, es en su raíz, un asunto valorativo y que implica nuestro sistema de valores.

Si uno considera que a lo que debería aspirar un país es a la extensión general de la prosperidad económica y material, o a la distribución justa de este crecimiento, optará por los modelos de «crecimiento» convencional, o de «crecimiento con equidad». Si consideramos que son importantes otras cosas, como los procesos que permiten alcanzar un cada vez mayor bienestar «no materialista», o procesos que satisfacen las necesidades básicas de los pobres, o procesos que no dañan el medio natural, defenderemos los modelos correspondientes (Dower, 1988). Como la ayuda constituye un «medio» para el «fin» del desarrollo, lo que primero hemos de tener claro es en qué consiste este fin.

5. Tendencias de la población mundial

Un argumento adicional que suscita dudas sobre el valor a largo plazo de la ayuda es el relativo al crecimiento de la población. En ocasiones se utiliza este factor para justificar una de dos conclusiones. En primer lugar, la ayuda simplemente alimenta la explosión demográfica, lo cual sencillamente planteará más problemas en el futuro, luego ¿qué objeto tiene? En segundo lugar, como el mundo no puede soportar un aumento desmedido de la población sin sufrir catástrofes ecológicas que perjudiquen a todos, los países tienen derecho a atender sus propios intereses y a ignorar al resto.

Estas críticas son considerables, pero por expresarlo brevemente no está nada claro que el desarrollo «real» alimente el crecimiento de la población. Numerosas pruebas sugieren que una vez alcanzado el desarrollo básico —un suministro adecuado de alimentos, salud básica, seguridad en la vejez, etc.— se registra una «transición demográfica» a niveles de fertilidad mucho más bajos (por ejemplo, Rich, 1973). Como se ha señalado, «el desarrollo es la mejor píldora».

En segundo lugar, si el mundo avanza hacia la catástrofe ecológica ello se debe más al perjuicio causado por el «hiperdesarrollo» de los países ricos y por las consecuencias de la opulenta sociedad de consumo que por los

efectos del subdesarrollo, como la erosión del suelo y la desertización. Sin duda, la carga demográfica sostenible en el mundo tiene un límite superior. Pero muchos parten del supuesto empírico general de que *si* los países ricos adoptan medidas serias para reducir el consumo y el perjuicio ambiental y *si* los países pobres pueden conseguir el tipo de desarrollo básico que dé a la población pobre la confianza para reducir el tamaño de las familias y hacer un uso sostenible de la tierra, el consumo y la población mundiales podrían estabilizarse en un nivel que permitiese el «desarrollo sostenible» de todos los países. Si bien las condiciones que plantean estos condicionales pueden no llegar a realizarse, aún estamos en condiciones de actuar mediante una cooperación mundial, con vistas tanto a ampliar el desarrollo como a proteger el medio ambiente, según establece el informe de la Comisión Brundtland que lleva por título *Nuestro futuro común* (1987). La cuestión es: ¿debemos hacerlo?

6. El deber de aliviar la pobreza

Así pues, ¿por qué tenemos el deber de contribuir a aliviar la pobreza de otros países? Ello no sugiere que no tengamos el deber de contribuir a aliviar la pobreza en nuestra propia sociedad. Por otra parte, no hay que suponer que normalmente tengamos el deber de contribuir a aliviar la pobreza en otro país rico como Francia o los Estados Unidos.

El supuesto básico subyacente es éste. Un país llamado rico tiene los recursos para aliviar la pobreza y otras formas de sufrimiento grave en su territorio y tiene recursos adicionales que puede utilizar para contribuir a aliviar la pobreza en otros países que carecen de los recursos para mitigar el sufrimiento extremo. La fuerza general de este argumento no se debilita al aceptar que en la práctica los servicios públicos y la asistencia privada de hecho no satisfacen adecuadamente las necesidades de la población de los países ricos, y que los gobiernos y las personas ricas de los países pobres tampoco hacen todo lo que pueden. El argumento se refiere a los recursos y a lo que podría hacerse, y no a lo que se hace.

Pero hay que destacar también otra idea. Si bien tenemos que atender a los menos afortunados de nuestras sociedades o apoyar la educación, los servicios sanitarios y de bienestar de carácter público, en conjunto la pobreza de los países pobres es mucho mayor que la pobreza y problemas a los que se enfrenta la población de los países ricos. Ese mayor grado de pobreza le otorga una cierta urgencia o gravedad moral que, si uno piensa que tiene un deber de ayudar, pesará a la hora de decidir el destino de su ayuda. Digo «urgencia» más que «prioridad» porque la idea de prioridad sugiere que uno podría poner los males en una suerte de ordenación por grados o

especies y decir a continuación: «hay que aliviar primero estos, y a continuación estos otros, etc.». Pero tampoco es así como determinamos o deberíamos determinar la forma de manifestar nuestra asistencia. Hay muchos factores que complican el problema.

Uno de ellos tiene que ver con la relación coste/eficacia. Sin duda uno puede ser más eficaz con una unidad de recursos para contribuir a aliviar un mal menor en su propia sociedad que para contribuir a aliviar un mal mayor en otro lugar. Este es uno de los orígenes de la generalizada resistencia a prestar ayuda en otros lugares del planeta, y se expresa en afirmaciones como la de «la caridad empieza en casa». Aquí, «casa» significa «nuestra propia sociedad» y ello implica que la caridad también termina aquí. Sin embargo, está claro que esto no siempre es así: ofrecer dos mil pesetas a una organización de ayuda a países de ultramar puede hacer más bien que ofrecer esta misma cantidad a una organización benéfica nacional. En cualquier caso esto pasa por alto el hecho de que, como dije, la pobreza absoluta tiene una urgencia o gravedad moral especial. Deberíamos decir: cuanto más malo es algo, ¿hay una mayor razón moral, en igualdad de condiciones, por reducirlo?

De hecho podemos identificar tres facetas de la pobreza extrema que la convierten en un mal grave. En primer lugar, supone un significativo acortamiento de la vida. En segundo lugar, supone un gran sufrimiento y dolor (a causa de la enfermedad y el hambre). Y en tercer lugar, hace imposible llevar una vida digna y decente.

Aunque los tres aspectos suelen ir unidos, ninguno es esencial para lo que hace de la pobreza extrema una mala situación. Un gran sufrimiento y humillación pueden no acortar la vida, pero sí hacerla terrible. Las muertes tempranas que impiden a muchas personas alcanzar con el tiempo su pleno potencial nos resultan terribles por esta razón, aun cuando sea poco el sufrimiento o la pérdida de dignidad (pensemos en cómo se recibe la mortalidad infantil). En ocasiones un gran sufrimiento y una muerte temprana pueden soportarse con gran dignidad.

¿Puede registrarse de algún modo la significación moral especial de la pobreza extrema invocando la idea de derechos humanos? Sin duda, muchos que defienden la preocupación por la pobreza en el mundo desean expresar su posición en términos del derecho a la subsistencia, el derecho a la satisfacción de las necesidades básicas o el derecho a la vida (entendiendo por tal no sólo el derecho a no ser objeto de violencia sino a tener las condiciones necesarias para una vida satisfactoria). La afirmación de estos derechos ¿contribuye a la argumentación?

A menos que uno afirme que los únicos derechos de las personas son los derechos básicos de subsistencia —y parecería extraño limitar la serie de derechos— se plantea ahora el problema de por qué algunos derechos tie-

nen prioridad sobre otros, como por ejemplo los derechos relativos a la libertad. Por ello es preciso un principio normativo distinto a la apelación a los propios derechos para determinar qué derechos tienen prioridad o una gravedad moral especial.

Si volvemos a la perspectiva del agente que, en calidad de origen de la asistencia, tiene que decidir cómo expresar esa asistencia, los factores que determinan estas decisiones son complejos. Una gran parte tiene que ver con las circunstancias, con el temperamento y la capacidad, y también con la ocasión o la oportunidad. Si uno centra sus energías por ejemplo en la reforma de las prisiones de su propio país pero hace poco por la pobreza en otros lugares, sería erróneo decir que debería dedicarse menos a aquel objetivo y establecer su compromiso con la ayuda en ultramar según un principio de ordenación objetivo. Asimismo, resulta igualmente claro que algunas personas en buena situación pueden verse comprometidas a cuidar a otra persona particular, un amigo con serios problemas, un niño incapacitado, un familiar anciano, y este compromiso puede absorber virtualmente todo su tiempo, energía y recursos. En ocasiones esto sería muy correcto.

No obstante reconocemos que, en el marco de la obligación general de asistencia, la reducción de la pobreza extrema tiene un estatus especial, y que en circunstancias normales una persona tendría razones para contribuir a aliviar la pobreza extrema, siendo ésta una de las manifestaciones de su labor asistencial. Pero, ¿por qué hay que prestar asistencia?

Si bien muchos pueden compartir la intuición moral de que tenemos el deber de cuidar a los demás, esta intuición puede defenderse o interpretarse de muchas maneras. Algunos la considerarían un deber específico de aliviar el sufrimiento; otros verían en ella una aplicación importante de un deber más general de beneficencia (un deber de hacer el bien, una parte importante del cual es reducir el mal). Una vez más, según dijimos antes, este deber puede basarse en una apelación a la justicia; o también a la realización de los derechos o a un principio de «justicia social» que exige nuestra contribución a satisfacer las necesidades básicas de todos. Una teoría reciente y bien conocida de este tipo es la *Teoría de la justicia* de John Rawls (1971), examinada en el artículo 15, «La tradición del contrato social».

En vez de analizar estas formas alternativas de defender el deber de la asistencia, voy a considerar dos objeciones básicas a la idea de que tenemos el deber de atender a la pobreza de poblaciones lejanas. La primera objeción dice que, si bien podemos tener el deber de asistir a los demás, ese deber no va más allá de las fronteras de nuestro país. La segunda niega que tengamos deber general alguno de asistencia, tanto en nuestro país como fuera de él.

7. Fuera de nuestro ámbito de responsabilidad

La tesis de que «la caridad empieza en casa» a menudo equivale a una objeción más general a asistir a otros países, es decir, a una negativa a considerar moralmente relevante lo que sucede en el resto del mundo. El sufrimiento fuera de nuestro país es algo que sencillamente no tenemos deber alguno de mitigar, porque los que sufren pertenecen a una *sociedad* diferente, y por lo tanto a una comunidad moral diferente. Los deberes surgen entre miembros de comunidades individuales, ligados por vínculos de cooperación mutua y reciprocidad. Tanto si subrayamos el deber de aliviar el sufrimiento, el deber de beneficencia, el deber de realizar los derechos o el deber de aplicar la justicia social, todos estos deberes están ligados a su contexto social. Se trata de deberes que tenemos en razón de las relaciones sociales que mantenemos con los demás miembros de nuestra sociedad.

Esta posición contiene dos tesis; en primer lugar, una tesis sobre lo que es la sociedad, y en segundo lugar la tesis según la cual el ámbito de la moralidad se limita a una definición así de sociedad. Así pues, una forma de concebir la moralidad es concebirla como un conjunto de normas que rigen las relaciones entre agentes morales que viven en una comunidad estable con tradiciones comunes y sujetas a una autoridad legal común, cada uno de los cuales desempeña su papel en un programa de cooperación social en beneficio mutuo. La moralidad así concebida puede basarse en la convención, el consentimiento, el acuerdo implícito o el contrato (véase el artículo 15, «La tradición del contrato social»).

Aquí se plantea una cuestión crítica sobre la naturaleza de la moralidad. Si negamos una o ambas de las tesis citadas, puede adoptarse una concepción muy diferente. Otra forma de concebir la moralidad es concebirla en términos de personas que en calidad de agentes morales reconocen que tienen la capacidad de afectar con sus elecciones el bienestar de otras personas, y que por lo tanto tienen el deber de tener en cuenta el efecto de sus actos sobre el bienestar de las personas afectadas por sus elecciones.

Según esta concepción es irrelevante el que los «demás» a cuyo bienestar podamos afectar sean o no miembros integrantes de la misma comunidad moral, o incluso que sean agentes morales sin más. Lo que importa es que se trata de seres que poseen un bien o bienestar al cual podemos afectar y que les hace «moralmente considerables», es decir relevantes para la deliberación moral.

Sean cuales sean los orígenes de la conciencia moral en el contexto de las sociedades particulares, la reflexión sobre el fundamento de las normas morales muestra que es arbitrario limitar el alcance del bien que promueven estas normas. Este fundamento no sólo incluye a los pueblos lejanos, sino

también a las generaciones futuras cuyo bienestar ambiental puede verse decisivamente afectado por nuestras decisiones. También puede incluir a los animales, a la vida en general, a la especie y a la biosfera —en realidad, a cualquier cosa que se considere valiosa.

En cualquier caso, incluso si pensamos que es correcto limitar el alcance de nuestra obligación moral a nuestra propia sociedad, el sentido relevante de «sociedad» a invocar no sería el que suponen quienes adoptan el enfoque «anti-global». El sentido relevante tiene que ver con el hecho de que hay interacciones y transacciones generalizadas entre las personas, interdependencias, instituciones comunes, etc., más allá de unas condiciones estrictas de tradiciones comunes, una autoridad común o un *sentido* generalizado de pertenecer a la misma sociedad. En este sentido ya existe una sociedad global: sólo tenemos que fijarnos en el comercio mundial, las instituciones mundiales y la interdependencia ambiental. Por ello el mundo es ya en realidad, y no sólo potencialmente, una comunidad moral, aun cuando la mayoría de las personas tengan poco desarrollado este sentido. Somos ciudadanos globales aun cuando no hayamos adquirido aún un espíritu global.

Si aceptamos pues que el mundo es un ámbito moral unitario al que pueden extenderse en principio nuestras responsabilidades, podemos decir a continuación que la ayuda debería considerarse una expresión de semejante responsabilidad moral. Así debería ser efectivamente la conducta general de las relaciones internacionales de los gobiernos, las empresas multinacionales y otros «agentes internacionales».

8. La abstención de dañar a las personas y el valor de la libertad

Llegamos ahora a la objeción más básica a la idea de que tenemos un deber significativo de ayudar a los pobres. Esta objeción cuestiona audazmente la premisa principal, a saber que tenemos el deber general de ayudar, ¡en cualquier lugar! La moralidad ha de concebirse más como un conjunto de normas que nos impiden *dañar* a los demás o limitar indebidamente su libertad que como la exigencia de evitar o reducir el daño o el sufrimiento de los demás. Sin duda las personas pueden tener deberes específicos de asistencia, como por ejemplo los padres para con los hijos, o el médico para con el paciente. Pero estos deberes se basan en relaciones especiales, que a menudo son de naturaleza contractual. No hay que reconocer un deber generalizado de asistencia.

Este enfoque otorga un alto valor a la libertad económica y afirma que en tanto en cuanto las posesiones o «propiedades» se adquieran mediante sucesión de transmisiones «voluntarias» legítimas, la persona tiene derecho

a ellas (Nozick, 1974). A un nivel esto puede considerarse una forma de mostrar que las personas tienen moralmente derecho a lo que poseen y por ello carecen de deber alguno de entregarlo. A otro nivel se considera una forma de mostrar que el papel del «estado mínimo» consiste en garantizar la ordenada expresión de semejantes transacciones libres. Por lo demás, el papel del estado consiste en mantenerse alejado del proceso, por ejemplo sin una imposición progresiva para financiar los programas de «bienestar» o los programas de ayuda en ultramar. Los impuestos consisten en una usurpación forzosa de riqueza y por ello son injustos más allá del mínimo necesario para mantener el orden social.

Al abordar este enfoque hay que plantearse primero la siguiente cuestión: ¿«tenemos una noción clara y precisa de lo que constituye dañar»? Cuando hay una concurrencia de intereses, ¿dónde termina la infracción legítima de la libertad de otra persona y dónde comienza la infracción indebida? Más concretamente, podemos ver que gran parte del «daño» que hacemos no es directo, ni siquiera consciente, sino una consecuencia no deseada de lo que hacemos. A menudo, lo que causa el daño son los efectos acumulados de muchos actos individuales. El perjuicio ambiental suele ser de este tipo, y también una gran parte de la pobreza mundial, que es el resultado no deseado pero natural de las transacciones no limitadas del libre mercado.

Una objeción más radical a quienes niegan el deber de asistencia es la tesis de las «acciones negativas» formulada por algunos autores (p. ej., Harris, 1980). Esta tesis se basa en cuestionar la significación moral de la distinción establecida a menudo entre «hacer» y «dejar que suceda». Si es malo matar a una persona, es decir, causarle la muerte, ¿qué tiene de diferente dejarle morir, es decir no actuar para evitar la muerte, cuando pudimos haber intervenido (p. ej., enviando un cheque a un organismo que lo utiliza para salvar vidas)?; ¿no es nuestra inhibición parte de la cadena causal que determinó la muerte de esa persona? Si aceptamos un enfoque semejante (también expuesto en el artículo 17, «La deontología contemporánea», y en el artículo 25, «La eutanasia»), obviamente el dejar sufrir a las personas parecería, desde el punto de vista moral, equivalente a un —si no una forma de— «daño» hacia éstas. Nuestra inhibición refleja nuestras prioridades, por ejemplo nuestra preferencia a gastar dinero en otras cosas o a ahorrarlo. Así, en última instancia nuestro estilo de vida constituye una causa (negativa) de la existencia de la pobreza.

Si bien esta quiebra de la distinción entre acto y omisión es algo exagerada (vuelvo más adelante sobre el particular), resalta útilmente la idea general de «responsabilidad negativa», la idea de que somos responsables al menos en cierta medida de los males que podemos evitar, así como de los que podemos causar activamente. Parte del malestar general que a menudo

ocasiona el alto nivel de gastos militares, tanto en los países ricos como en los pobres, es que si se gastase menos en armamento, los recursos así liberados podrían y *deberían* gastarse en programas de bienestar y desarrollo. En efecto, desde esta perspectiva, una de las causas significativas de la pobreza mundial es el excesivo gasto militar de los países.

9. ¿Cuánta asistencia?

Hemos de abordar una última cuestión: ¿cuánta asistencia hemos de prestar? Una posible respuesta es esta: tanta como podamos. La tesis de las «acciones negativas» antes citada implica, al igual que su contrapartida positiva, que debemos prevenir todos los males prevenibles, al menos en tanto en cuanto no sacrifiquemos nada de significación moral comparable, como haríamos incumpliendo promesas, robando, etc. (Singer, 1979). También se expresa así la interpretación utilitarista de la beneficencia, entendiendo que siempre debemos promover el mayor equilibrio del bien sobre el mal. Y también cualquier teoría según la cual es nuestro deber promover la mayor justicia posible. Como el promover la justicia es diferente de obrar justamente en nuestras interacciones personales (véase la distinción de Philip Pettit entre fomentar y respetar los valores en el artículo 19, «El consecuencialismo»), lo que podemos hacer para combatir la injusticia y la negligencia de los demás en la aplicación o protección de los derechos sólo está limitado en principio por nuestra propia capacidad.

Y sin embargo hay algo profundamente contra-intuitivo en esta idea general —tan contra-intuitivo como la idea de que no tenemos un deber general de asistencia. Virtualmente nadie, incluso entre aquellos que podrían considerarse personas generosas, obra según el principio de una asistencia ilimitada. Me vienen a la mente algunas excepciones —por ejemplo, la madre Teresa— pero quizás lo más significativo es que en estos casos lo que la mayoría de las personas consideraría un sacrificio mayor de su calidad de vida no lo consideran así quienes viven de ese modo. Y aquí está la clave para comprender el problema.

Todos nosotros buscamos la calidad de vida y pensamos que lo hacemos legítimamente. Lo hacemos para nosotros, para nuestros familiares y también para nuestro futuro, por ejemplo al crear un fondo para nuestra jubilación, etc. Normalmente fijamos objetivos y proyectos básicos, nos comprometemos (si podemos) a consumar una vocación, lo cual puede absorber gran cantidad de tiempo y energía. También es un rasgo de la calidad de vida, al menos para la mayoría de las personas, que tenemos cierta dosis de «espacio moral» en el sentido de que, dentro de las limitaciones de lo que debemos hacer y no debemos hacer por razones morales, hay un

considerable ámbito de decisión en el que podemos decidir qué hacer —con nuestro tiempo y nuestros recursos— *de acuerdo con nuestros deseos*, y no según nuestra idea de lo que debemos hacer. Las medidas que adoptamos para nuestro propio bienestar y las cosas que hacemos en el espacio que nos concedemos constituyen el conjunto de lo que decidimos hacer. Podríamos hacer otras cosas. Así pues, si lo hacemos legítimamente, no es verdad que debamos asistir a los demás todo lo que podamos.

Quizás deberíamos decir esto: debemos asistir a los demás todo lo que podamos y sea compatible con una preocupación razonable por la calidad de nuestra propia vida. Semejante modificación, que sin duda sería más realista, constituiría aún un desafío para la mayoría de nosotros. Pocos, al menos pocas personas en situación razonablemente buena, pueden decir sinceramente que su calidad de vida se vería amenazada si ofrecemos donativos de forma generosa, dedicamos un tiempo a fomentar el cambio social o a escribir cartas a nuestros representantes electos, tenemos más cuidado en lo que compramos y consumimos, etc. La mayoría reconocería que estas actividades pueden contribuir realmente a la calidad de vida. Al formularle la pregunta «¿en qué consiste tu calidad de vida?», probablemente nadie que se interese por los problemas estudiados en este ensayo ofrecerá la siguiente respuesta: «tener y consumir todos los bienes materiales que pueda». La codicia no tiene nada que ver con la calidad de vida.

Lo que defiendo es pues una obligación significativa de contribuir a aliviar la pobreza mundial, y no una obligación implacable y desmesurada. Quizás podría preguntarse: ¿cuán «significativa»? Mi respuesta parece no serlo: no existe un porcentaje de riqueza o cantidad de tiempo a sacar de una caja moral mágica. La asistencia es una dimensión no cuantificable de la responsabilidad moral. Pero si apreciamos adecuadamente los hechos de la pobreza mundial, de nuestra identidad moral global, de la gravedad moral de responder al sufrimiento extremo, de aquello en que realmente consiste la calidad de vida, y del deber de asistir todo lo que podamos y sea compatible con nuestra propia calidad de vida, prestaremos toda la asistencia que debemos.

Bibliografía

Dower, N.: *What is Development? A Philosopher's Answer* (Glasgow University Centre for Development Studies: Occasional Paper Series núm. 3, 1988).

Harris, J.: *Violence and Responsibility* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1980).

Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), Trad. esp.: *Anarquía, Estado y Utopía*, México, FCE, 1988.

Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Princeton: Princeton University Press, 1971). Trad. esp.: *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1978.
Rich, W.: *Smaller Families Through Social and Economic Progress* (Overseas Development Council Monograph núm. 7, 1973).
Riddell, R.: *Foreign Aid Reconsidered* (Londres: James Currey Ltd.; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987).
Singer, P.: *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), capítulo 8. Trad. esp.: *Ética práctica*, Barcelona, Ariel, 1991.
World Commission on Environment and Development: *Our Common Future* («The Brundtland Report») (Oxford: Oxford University Press, 1987).

Otras lecturas

Aiken, W. and LaFollette, H., eds.: *World Hunger and Moral Obligation* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1977).
Beitz, C. R.: *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979), especialmente Part eIII.
Dower, N.: *Wprld Poverty Challenge and Response* (York: Ebor Press, 1983).
Fromm, E.: *To Have or to Be?* (London: Jonathan Cape, 1978; Londres: Abacus, Sphere Books, 1979). Trad. esp.: *¿Tener o ser?*, México, FCE, 1980.
Gasper, D.: Distribution and development ethics', en R. Apthorpe y A. Krahl, eds., *Development Studies: Critique and Renewal* (Leiden: E. J. Brill, 1986).
Goulet, D.: 'Obstacles to world development – an ethical reflection', *World Development*, 11, No. 7 (1983) (y otros escritos).
Hayter, T.: *The Creation of World Poverty: An Alternative View to the Brandt Report* (Londres: Pluto, 1981).
Honderich, T.: *Violence for Equality* (Londres: Pensguin Books, 1976).
Independent Commission on International Development Issues: *North-South: A Programme for Survival* ('The Brandt Report') (Londres: Pan Books, 1980).
McCuen, G. E., ed.: *World Hunger and Social Justice* (Wisconsin: G. E. McCuen Publications Ltd, 1986).
Madeley, J.: *Human Rights Begin with Breakfast* (Oxford: Pergamon Press, 1982).
O'Neill, O.: *Faces of Hunger* (Londres: Allen & Unwin, 1986).
Shue, H.: *Basic Rights: Subsistence, Affluence and US Foreign Policy* (Princeton: Princeton University Press, 1980).
Sider, R.: *Rich Christians in an Age of Hunger* (Londres: Hodder and Stoughton, 1978).
Vincent, R. J.: *Human Rights and International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

24
LA ÉTICA AMBIENTAL

Robert Elliot

1. ¿Qué es una ética ambiental?

El Parque Nacional Kakadu de la zona septentrional de Australia contiene espesos bosques, marismas y ríos que sustentan una rica variedad de vida; contiene especies únicas, incluidas algunas, como el loro encapuchado y la tortuga nariz de cerdo, en peligro de extinción. Kakadu permite un gozo estético y oportunidades de ocio e investigación. Muchos opinan que es un lugar de inmensa belleza e importancia ecológica. Tiene significación espiritual para los aborígenes Jawoyn. Kakadu también es rico en oro, platino, paladio y uranio, minerales que algunos opinan deberían ser objeto de explotación minera. Los ambientalistas afirman que si se lleva a cabo este proyecto, se reducirán las oportunidades estéticas, de ocio e investigación, disminuirá la belleza de Kakadu, desaparecerán las especies, se reducirá la riqueza ecológica, se pondrá en peligro este ámbito natural y se ofenderá a los valores espirituales de los Jawoyn. Actualmente ya se están realizando prospecciones mineras en la zona de Kakadu y hay presiones para que se permitan otras nuevas. ¿Deberían permitirse nuevas minas? ¿Debería permitirse actividad minera alguna? ¿Con qué exactitud podemos alcanzar la respuesta de estos interrogantes éticos?

Sin duda la evidencia empírica o fáctica desempeña un papel. Por ejemplo, los adversarios de la actividad minera afirman que probablemente contaminará los ríos, envenenará a animales, pondrá en peligro especies y alterará los ecosistemas. Esta oposición a la actividad minera se basa en razones empíricas; es decir, razones sobre lo que de hecho sucede y sucederá. Muchos de los partidarios de semejante actividad ponen en cuestión estas razones empíricas y aun otros piensan que aun si fuesen verdaderas estas razo-

nes, es mejor proseguir con la actividad minera. Así pues, el recopilar los hechos no garantiza que se zanje la cuestión. Los argumentos acerca de estos hechos sólo tienen razón de ser, sólo tienen sentido, frente a cierto tipo de contexto, y las diferencias de este contexto dan lugar a valoraciones diferentes de lo que debe hacerse. Este contexto lo constituyen cosas tales como deseos, preferencias, aspiraciones, metas y principios, incluidos principios morales. Un ambientalista podría desear conocer si la minería constituye una amenaza para la naturaleza porque desea que se proteja ésta o, de manera aún más grave, porque piensa que es moralmente malo ocasionar la muerte de la naturaleza. El contexto valorativo no tiene que incluir principios morales; algunas personas pueden ser amorales (pueden ser del tipo de los egoístas racionales descritos en el artículo 16, «El egoísmo»). Sin embargo, muchas personas desean que sus actos y los actos de los demás, incluidos gobiernos y empresas, se atengan a principios morales. Para semejantes personas la resolución de la controversia sobre el Kakadu exige apelar a principios que ofrecen orientación moral en nuestro trato de la naturaleza y que nos permiten responder a cuestiones como estas: ¿importa que nuestras acciones causen la extinción de una especie?; ¿importa que nuestras acciones provoquen la muerte de animales individuales?; ¿importa que causemos una erosión generalizada en el Kakadu?; ¿importaría que llegásemos a convertir el río South Alligator en una vía de agua desprovista de vida?; ¿qué es mejor, proteger el Kakadu o crear una mayor riqueza material que mejore la vida de determinadas personas? ¿Constituye la extinción de una especie un precio aceptable a pagar por el aumento de las oportunidades de empleo? Semejante conjunto de principios, que guiasen nuestro trato de la naturaleza, constituiría una ética ambiental en el sentido más general. Pero hay una variedad de éticas ambientales concurrentes, que incluso se solapan en parte.

Quienes tienen una perspectiva moral sobre cuestiones ambientales están comprometidos con una ética ambiental que al menos se concreta en un principio moral, pero normalmente consta de varios. Pensemos en los ambientalistas que afirman que la extinción de las especies a consecuencia de la acción humana es algo malo, quizás incluso algo malo sea cual sea la causa. Este puede ser un principio básico de una ética ambiental. Sin haberlo concebido explícitamente de esta forma, un ambientalista podría suscribir no obstante la idea de que la extinción de la especie, etc., es algo malo en sí mismo, al margen de las consecuencias que pueda tener. Otra posibilidad es que el principio no sea de carácter básico sino que descanse sobre un principio que expresa el interés por el bienestar humano, unido a la creencia de que la extinción de especies perjudica a los humanos. El explicitar el compromiso ético es el primer paso para someterlo a valoración crítica o justificación. Para que podamos decidir entre diversas éticas ambientales concu-

rrentes, es preciso justificarlas. No basta con que una política ambiental se atenga a principios de una u otra ética ambiental, debe adecuarse a una ética correcta, o bien a la más justificada. Tenemos así dos cuestiones: ¿cómo puede concretarse una ética ambiental?; y ¿cómo puede justificarse una pretendida ética ambiental?

1. *Una ética centrada en el ser humano*

Algunos piensan que las políticas ambientales deberían evaluarse exclusivamente sobre la base de su incidencia sobre las personas (véase Baxter, 1974, y Norton, 1988). Esto supone una ética ambiental centrada en el ser humano. Aunque los utilitaristas clásicos incluyen el sufrimiento de animales en sus cálculos éticos, una variante del utilitarismo, que nos insta a maximizar el excedente de felicidad humana sobre infelicidad humana, constituye un ejemplo de ética centrada en las personas. El tomar en serio semejante ética nos obliga a calcular los efectos de las opciones sobre el Kakadu sobre la felicidad e infelicidad humana. Podríamos comprobar que la minería reduciría la riqueza ecológica de las marismas y que si sucediese esto se causaría la infelicidad de algunas personas; por ejemplo algunos podrían conmoverse por la situación de determinados animales, otros podrían entristecerse por la pérdida de especies, otros —por ejemplo, los miembros de generaciones futuras— podrían perder la oportunidad de goces recreativos o estéticos particulares, otros podrían verse negativamente afectados por los cambios climáticos resultantes, los cambios de las mareas etc., y otros podrían verse psicológicamente afectados por el expolio de zonas con las que tienen una vinculación espiritual. Habría pues que sustraer estos efectos negativos de cualesquiera aumentos de felicidad resultantes de las prospecciones mineras en el Kakadu. Una ética centrada en los hombres podría permitir un considerable acuerdo con los ambientalistas sobre la forma de proceder. Esto dependería de los hechos acerca de los efectos que los cambios del medio natural tienen sobre las personas.

Sin embargo, esta decisión se habría alcanzado considerando sólo los intereses de las personas. Una forma clara de expresarlo consiste en decir que esta ética sólo considera moralmente relevantes a las personas. Algo es moralmente relevante si es susceptible de evaluación ética por derecho propio, independientemente de su utilidad como medio para otros fines. Pensemos en la tortuga nariz de cerdo. De acuerdo con la ética centrada en las personas que acabamos de describir, no son moralmente relevantes ni la especie en su conjunto ni sus miembros individuales: lo único moralmente a considerar es la felicidad e infelicidad de los humanos, lo cual puede verse o no afectado por lo que suceda a las tortugas.

2. *Una ética centrada en los animales*

Existe una concepción de la ética que no sólo considera moralmente relevantes a las personas sino también a los animales no humanos; incluye en su ámbito a todos los animales. Muchas de las cosas que hacemos al entorno natural afectan adversamente a los animales no humanos y esto es algo relevante para esta ética. Por ejemplo, si pensamos que la polución de cianuro del río South Alligator produciría sufrimiento a los animales no humanos, esto es un perjuicio moral a tener en cuenta independientemente de cómo resulten las cosas para los humanos. Este ejemplo no es caprichoso: pensemos en el efecto que tiene para los animales no humanos la deforestación, la construcción de presas en valles fluviales, la explotación de canteras en las montañas, la construcción de oleoductos, etc. Una ética centrada en los animales insta a la consideración moral de animales individuales y no de especies: lo que sucede a la especie tiene sólo un interés indirecto por cuanto afecta a animales individuales.

Si bien una ética centrada en los animales considera igualmente relevantes a todos los animales, no los clasifica necesariamente por igual. Una forma clara de expresar esto consiste en decir que algunas éticas centradas en los animales otorgarán una significación moral diferente a diferentes tipos de animales. Una forma que puede adoptar esta diferenciación supone la no consideración arbitraria — y muchos dirían que injustificada— de los intereses de los animales no humanos simplemente porque son intereses no humanos. La influencia de esto sobre las valoraciones acerca de las políticas dependerá del grado de no consideración. Podría consistir en hacer siempre valer más los intereses humanos que los intereses no humanos, sea cual sea la intensidad o fuerza de los intereses y sea cual sea el número de individuos implicado. También podría ser de tal modo que permitiese el primado de los intereses no humanos más fuertes o más numerosos sobre los intereses humanos más débiles o de menor cuantía. Para evitar la arbitrariedad parece ser necesario un igual trato de intereses iguales. Esto dejaría espacio para la diferenciación, que aún podría hacerse sobre la base de intereses que no todos los animales tienen. Por ejemplo, los humanos tienen la capacidad de desarrollar el conocimiento teórico o la acción racional autónoma, capacidades que obviamente no tienen los canguros. Estas capacidades deben avalar determinados intereses que, como carecen de ellos, no podrían tener los canguros. Semejantes intereses adicionales pueden decantar una decisión en favor de los humanos y en contra de los canguros. Esto es especialmente probable en los casos —aunque no de manera exclusiva en éstos— en que sus intereses comunes estén igualmente amenazados o igualmente protegidos: la apelación al interés adicional y no común sirve de criterio de decisión. Imaginemos que un importante avance médico dependiese de en-

cerrar bien a personas o a canguros. El mantener a canguros en un amplio recinto para estudiarlos puede ser moralmente preferible si no amenaza sus intereses; si no son tratados cruelmente, si son alimentados, si son capaces de vivir de acuerdo con su naturaleza. El confinar a personas del mismo modo no es moralmente aceptable en razón de los intereses adicionales de los humanos. Este tipo de diferenciación trata por igual intereses iguales independientemente de la especie y también permite que los intereses no compartidos dejen lugar a grados de significación moral (véase el artículo 30, «Los animales», para una exposición adicional de la ética centrada en los animales).

3. *Una ética centrada en la vida*

El orden de los seres vivos incluye más que animales humanos y no humanos; incluye plantas, algas, organismos unicelulares, quizás virus y, según han sugerido algunos, ecosistemas e incluso el conjunto de la biosfera (véase Attfild, 1983, Goodbaster, 1978, y Taylor 1986). La complejidad de una ética centrada en la vida dependerá de cómo se responde la pregunta «¿qué es vivir?». Se responda como se responda esta cuestión dará idea de un sistema autorregulado que persigue, de forma no necesariamente consciente, determinados fines. Además, este rasgo es el que normalmente se supone otorga relevancia moral a los seres vivos. Una ética centrada en la vida considera moralmente relevantes a todos los seres vivos, aunque no necesariamente con igual significación moral. Así, podría ser mejor salvar a una tortuga nariz de cerdo que a un arbusto waratah, aun cuando ambos sean moralmente relevantes. Sin embargo, la primera puede ser moralmente más relevante por su condición de ser vivo complejo. Aquí la complejidad sirve de intensificador: de dos seres vivos, será moralmente más significante el más complejo. Por considerar un caso diferente, podría ser preferible salvar a una planta que salvar a una tortuga nariz de cerdo, porque sólo aquella planta puede ocupar su nicho ecológico particular, mientras que la tortuga nariz de cerdo ocupa un nicho que quizás podrían ocupar tortugas parecidas de diferente especie. Aquí la diferenciación se basa en una valoración moral de las consecuencias respectivas de la eliminación de la planta y de la tortuga nariz de cerdo y no de las características internas de ambos seres vivos.

Una ética centrada en la vida exige que, a la hora de decidir cómo hemos de actuar, tengamos en cuenta el impacto de nuestras acciones sobre todo ser vivo afectado por ellas. Por ejemplo, si prosiguen las prospecciones mineras en el Kakadu, ello supondrá la tala de árboles y la destrucción de otra vegetación; determinará la muerte de algunos animales y la altera-

ción, si no la destrucción, de los ecosistemas de los humedales. Estos hechos y otros hablan en contra de la minería y en conjunto han de sopesarse frente a los resultados favorables que podrían obtenerse si prosiguen las prospecciones. Como los beneficios sólo incluirían ventajas materiales para algunas personas, sería difícil realizar la suma valorativa de forma que aprobase la actividad minera. Esto no quiere decir que nunca sea moralmente permisible talar árboles, allanar dunas, sacrificar animales, modificar ecosistemas, etc. Lo permisible depende de cuáles sean los resultados y de las diferencias de significación moral dentro de la clase de lo moralmente relevante. En ocasiones una ética centrada en la vida podría adoptar una forma radical: podría afirmar que no sólo son moralmente relevantes todos los seres vivos sino que además tienen igual significación moral. (Véase Naess, 1979.) Este igualitarismo biótico, si fuese justificable, haría realmente difícil defender las intervenciones humanas morales en el entorno natural. Sólo permitiría juicios cuantitativos; por ejemplo, que dos seres vivos importan más que uno. La mayoría de las éticas centradas en la vida propuestas contemplan una significación diferencial en el orden de los seres vivos, aún cuando no se considere siempre más significativos a los humanos. La conservación de la biosfera y de ecosistemas mayores podría considerarse más significativa que la conservación de grandes contingentes de personas.

4. *¿Derechos de las piedras?*

Las éticas consideradas hasta aquí evalúan las acciones teniendo en cuenta las consecuencias para los individuos y agregándolas. Lo que distingue a estas éticas es el tipo de individuos que contemplan; además, las últimas incluyen a todos los individuos incluidos por las anteriores. Podría decirse que somos inexorablemente atraídos hacia una ética centrada en la vida; que no existe una forma no arbitraria de detener el desplazamiento desde la ética de alcance más limitado a la ética de más amplio alcance. ¿Por qué no dar una vuelta más de tuerca al argumento e incluir también a los seres no vivos como seres moralmente considerables? No se trata aquí de atribuir una vida o una perspectiva mental a seres no vivos; eso sería entrar en una discusión totalmente distinta. Lo que se quiere decir es que los seres no vivos que, al igual que muchos seres vivos carecen de conciencia e incluso de una organización biológica rudimentaria, son moralmente relevantes. Podemos llamar a ésta la «ética del todo».

Pensemos por ejemplo en las piedras. La actividad minera supondrá la demolición de rocas, la alteración de estructuras geológicas, la destrucción de fósiles, etc. ¿Tienen algo malo cosas semejantes? Aquí hemos de tener cuidado de olvidar por un momento el perjuicio inducido que causaríamos

a plantas, animales y ecosistemas; tenemos que preguntarnos si estas cosas serían malas en sí mismas. Otro ejemplo podría aclarar la cuestión. Imaginemos un plan para probar un misil disparando a un cuerpo celeste alejado y totalmente carente de vida, que sería destruido a consecuencia de la prueba. ¿Sería esto malo en sí? De acuerdo con la ética que atribuye «derechos» a las piedras, por así decirlo, lo sería. Si tenemos todo en cuenta quizás no lo fuese, pero según esta ética también debe tenerse esto en cuenta. Al igual que la ética centrada en la vida, esta ética puede concretarse de diversas maneras. Puede conceder grados de significación moral y otorgar una significación moral comparativamente mínima a los seres no vivos. Puede reflejar un igualitarismo biológico y negar que existan gradaciones de significación moral, o bien puede situarse entre ambos extremos.

5. *El holismo ecológico*

Como dijimos anteriormente, cualquier ética que nos guíe en nuestro trato del medio natural es, en el sentido más general, una ética ambiental. El término «ética ambiental» tiene en ocasiones usos más restringidos. En ocasiones se utiliza para indicar una ética que considera moralmente relevantes a otros individuos distintos a las personas, y que proporciona argumentos de peso a las exigencias morales de los ambientalistas. Una ética centrada en la vida es una ética ambiental en este sentido, y una ética centrada en los animales lo es con menor claridad. Sin embargo, algunos reservan el término para una ética específica, el holismo ecológico, presumiblemente porque piensan que sólo una ética semejante proporciona una protección moralmente satisfactoria del entorno natural (véase Callicott, 1979). El holismo ecológico considera moralmente relevantes dos tipos de cosas; el conjunto de la biosfera y los grandes ecosistemas que la componen. Los animales individuales, incluidos los humanos, así como las plantas, rocas, moléculas, etc., que componen estos grandes sistemas no son moralmente relevantes; sólo importan en tanto en cuanto contribuyen al mantenimiento del todo significativo al que pertenecen. ¿Por qué habríamos de preocuparnos si se causa la extinción de una especie? Deberíamos preocuparnos no por lo que esto supone para sus miembros individuales o incluso para la propia especie sino porque la extinción va en contra de la meta de mantener la biosfera o los ecosistemas. Es una cuestión debatida la de si el holismo ecológico debe considerarse estructuralmente diferente de las otras éticas. Estas atendían a individuos, y el «holismo» puede considerarse caracterizado por un centro de atención diferente. Sin embargo, es posible considerar a la biosfera y a los ecosistemas como individuos, si bien individuos extremadamente complejos.

En este caso, el holismo es una concepción según la cual los individuos, los únicos que para muchos son moralmente relevantes, no lo son. Obsérvese que, aunque los principios del holismo ecológico difieren de los de otras éticas, esto no supone que difiera de éstas en cuanto a sus implicaciones programáticas. La ética centrada en la vida y la ética del todo sancionarán con toda probabilidad políticas ambientales similares en razón de la índole de los mecanismos que mantienen los ecosistemas y la biosfera. Asimismo, es posible combinar el holismo ecológico con cualquiera de las restantes éticas descritas. Si, por ejemplo, se combina con la ética centrada en los animales estaríamos obligados a considerar los intereses de los animales y la meta del mantenimiento de la biosfera. Cuando éstas entran en conflicto, por ejemplo en algún extraño caso en el que sólo se puede salvar a animales simplificando un ecosistena, sería preciso algún tipo de transacción o equilibrio de intereses.

2. Justificación de una ética ambiental

No es demasiado difícil apreciar la fuerza de la tesis de que los humanos son moralmente relevantes. Resulta obvio que son relevantes porque tienen intereses que se pueden perjudicar o beneficiar. Estos intereses se basan en capacidades de los humanos; por ejemplo, la capacidad de sentir dolor y placer, la capacidad de elegir racionalmente y la capacidad de actuar libremente. Menos obvio es que son relevantes en razón de las propiedades o características que poseen que no dan lugar a intereses, por tanto en razón de propiedades intrínsecas. Por ejemplo, podría decirse que cualquier cosa que tiene la propiedad de ser un ser vivo complejo es, en esta medida, intrínsecamente valiosa, lo que quiere decir que existe una razón moral para preservarla por sí misma, independientemente de la utilidad que tenga.

Lo que tiene de determinante una ética centrada en los humanos nos mueve hacia una ética centrada en los animales, y posiblemente más allá (este argumento lo desarrolla Lori Gruen en el artículo 30, «Los animales»). La congruencia y el evitar distinciones morales arbitrarias estimulan el paso de una ética centrada en los humanos a una ética centrada en los animales. Asimismo, al reflexionar sobre seres no humanos podemos apreciar nuevas razones en favor de la relevancia moral; por ejemplo, los individuos no humanos pueden tener propiedades estéticas como la belleza, que podemos considerar les convierte en moralmente relevantes. También éste es un caso en el que son relevantes moralmente no porque tengan intereses sino porque poseen una propiedad que les otorga un valor intrínseco.

Las razones aducidas en favor de una ética centrada en los animales, ¿avalan también una ética centrada en la vida? Si puede decirse que las plan-

tas —y los ecosistemas o la biosfera— tienen intereses, como el interés por prolongar su existencia, quizás sea así. A menudo el concepto de *interés* se explica en términos de que una cosa tiene un bien por sí misma que puede ser perjudicado o favorecido. Algunos afirman que las plantas tienen un bien propio; por ejemplo, que el bien de un árbol se favorece mediante los nutrientes suficientes para que siga floreciendo y se perjudica cuando se le priva de nutrientes. El bien de una planta se determina por el tipo de cosa que es, por el tipo de organización biológica que constituye, por lo que significa que sea un miembro en crecimiento de su especie. Las plantas tienen un bien en este sentido pero obviamente esto no basta para basar la tesis de que tienen intereses en un sentido moralmente relevante. Las plantas no tienen un punto de vista desde el cual experimenten el mundo. Al árbol no le importa que se seque y muera por falta de agua; le importaría a un canguro. Así como las plantas tienen metas naturales, no tienen una actitud hacia estas metas y no experimentan el avance hacia ellas. Pueden decirse cosas similares acerca de la biosfera y de los ecosistemas. Es esta diferencia la que algunos consideran el tope del desplazamiento, la que proporciona un corte no arbitrario, desde una ética centrada en los animales a una ética centrada en la vida.

Sin embargo, incluso si se niega que las plantas tengan intereses, de ello no se sigue que no sean moralmente relevantes. Recuérdese que se habían sugerido razones, que no tienen que ver con intereses, en virtud de las cuales los humanos y los no humanos son moralmente relevantes. Estas razones concernían a la propiedad de ser un ser complejo y a la propiedad de ser algo bello. Las plantas pueden poseer estas propiedades, y si los animales son moralmente relevantes en virtud de poseerlas, también lo son las plantas. La clave para defender así una ética centrada en la vida está en demostrar que las propiedades a las que se apela son intrínsecamente valiosas.

¿Puede decirse algo en favor de una ética centrada en la vida que nos impulse hacia una ética del todo? La propiedad de constituir un ser vivo complejo no puede ilustrarse con las piedras, etc., pero una propiedad afín, la de ser un sistema complejo, puede ilustrarse con colecciones de seres no vivos que muestran ciertas relaciones entre sí. Si es su complejidad organizativa *per se* lo que hace a algo moralmente relevante, entonces algunos seres inorgánicos serán moralmente relevantes; por ejemplo, los cuerpos que forman el sistema solar, las pautas de desgaste de un acantilado y un copo de nieve. La relevancia de esta idea para el caso del Kakadu depende, entre otras cosas, de si se considera seres vivos a los ecosistemas. Si no es así, entonces son seres no vivos que muestran complejidad y que, a partir de esta idea, son moralmente relevantes. El hecho de que sean moralmente relevantes proporcionaría una razón moral para oponerse a la actividad minera. O también podríamos juzgar que una razón por la que consideramos moral-

mente relevantes a los seres vivos es porque constituyen una muestra de belleza. En algunos casos esta belleza podría ilustrarse por los rasgos más generales y externos de una cosa, como en el caso de los tigres, las ballenas, las orquídeas y las proteas. Además, la belleza podría ilustrarse en el detalle más específico del funcionamiento biológico de un ser. Algunos seres inorgánicos como los cantos rodados, las dunas, las lunas inertes y los icebergs pueden ser hermosos, con lo que si se utiliza la belleza como base para atribuir la relevancia moral a los seres vivos, entonces al menos algunos seres no vivos son moralmente relevantes. La exigencia del rasgo de la belleza como base para la relevancia moral es discutible; sin embargo, algunos autores la defienden vigorosamente, por ejemplo Rolston (1988). Quienes se oponen a ella suelen decir que lo moralmente relevante es la apreciación de la belleza más que la belleza en sí.

Así pues, una forma de lograr el paso de una ética a la siguiente es encontrar un determinante de relevancia moral en esta ética y mostrar que su aplicación rigurosa nos lleva a una ética del siguiente tipo. Otra forma consiste en mostrar que existen nuevos rasgos moralmente relevantes que la ética más restrictiva ignora de manera injustificada. Un rasgo así podría ser la propiedad de ser un objeto natural; es decir, un objeto que no es el producto de la tecnología y de la cultura humana. Las piedras son objetos naturales y según esta concepción sería indebido, aunque quizás no considerando las cosas globalmente, destruirlas. Hay otras propiedades candidatas: por ejemplo, la propiedad de mostrar diversidad de partes, la propiedad de integración funcional de las partes, la propiedad de mostrar armonía y la propiedad de ser un sistema autorregulado. Este último grupo de propiedades, si se consideran determinantes de la relevancia moral, nos llevan en la dirección del holismo ecológico o en la dirección de una ética mixta. Esto es así porque son propiedades que ilustran de manera paradigmática los ecosistemas y la biosfera. Si aceptamos que son determinantes de la relevancia moral, tenemos una razón, además de las que podamos desprender de las demás éticas que hemos examinado, para resistirnos a políticas que determinen la alteración de los ecosistemas.

¿Cómo decidir si los determinantes candidatos de la relevancia moral lo son de hecho? Pensemos en el carácter natural y en la propiedad de mostrar diversidad de partes. Imaginemos que una determinada mina exige la destrucción de un grupo de árboles de una formación rocosa y de la propia floración. Los ambientalistas protestan por cuanto esto supone una pérdida de valor no compensada. La empresa minera promete reconstruir la floración con elementos sintéticos y sustituir los árboles por modelos de plástico. Este trozo de entorno artificial será indistinguible, excepto por análisis de laboratorio, del originalmente existente. Será exactamente igual de atractivo, no se dañará a ningún animal a resultas de ello ni se alterará

ningún ecosistema. Ni la ética centrada en los humanos ni la ética centrada en los animales deja lugar para una crítica ambientalista. La ética centrada en la vida puede motivar la crítica al denunciar la tala de árboles vivos. Sin embargo, para algunos esto no parece ser lo único moralmente censurable en la propuesta de la empresa minera. ¿No es también moralmente sospechosa por sustituir lo natural por lo artificial? Imaginemos un caso parecido en el que se elimine sólo una floración en roca, desprovista de vida, siendo sustituida luego por roca sintética. Ni siquiera una ética centrada en la vida permitiría cuestionar la moralidad de esta acción. Algunas personas consideran que incluso en este caso modificado la empresa minera hace algo recusable moralmente. Si se extiende esta noción presta apoyo a una variante de la ética del todo que incluye en su ámbito a todos los seres naturales (véase Elliot, en vanDeVeer y Pierce, 1986, págs. 142-50). Es difícil estar totalmente seguro del origen de la creencia de que la naturalidad es un determinante de la relevancia moral. Es posible que pensemos que la floración artificial es algo dudosa por cuanto no podemos distanciarnos de la idea de que resultará notablemente diferente o de la idea de que perjudicará intereses de los animales o que determinará una alteración del ecosistema. Si este es el origen de nuestra creencia, carece de base la idea de que la naturalidad sea un determinante de la relevancia moral. Pero debemos estar atentos a otra posibilidad. La naturalidad podría ser un determinante condicional; es decir, podría exigir la presencia de alguna otra propiedad, por ejemplo, la complejidad. Así pues, lo moralmente relevante no son los seres naturales sino cosas que son a la vez naturales y complejas.

Pensemos en la propiedad de tener una diversidad de partes. ¿Es ésta un determinante de la relevancia moral? Aquí podemos comparar una zona cubierta de pluviselva con una zona que se ha talado de árboles y está siendo cultivada. ¿Qué es más valioso en sí? Una vez más hemos de distanciarnos de determinadas ideas; por ejemplo, la idea de que el talar bosques tropicales es contrario a los intereses humanos a largo plazo, la idea de que los animales silvestres habrían sufrido durante la tala o la idea de que se habría desplazado a los pueblos aborígenes. Al intentarse esto, muchos dirían que la pluviselva tiene más valor. Imaginemos, pues, que sólo podría salvarse una de estas áreas de una devastación masiva. Muchos dirían que, considerando las cosas en sí mismas, debería salvarse la pluviselva. Además, una razón posible a aducir es que la pluviselva muestra más diversidad; tiene una composición más compleja y rica. También podrían aducirse otras razones; por ejemplo, que la pluviselva tiene propiedades estéticas que no posee la zona cultivada. Nuestra disposición, por ejemplo, a atribuir propiedades estéticas como la belleza a la pluviselva puede depender de si comprendemos a ésta como sistema ecológico: el conocer cómo funcionan concertadamente las cosas para mantener el todo podría ayudarnos a consi-

derarlo como un objeto bello. El considerar este tipo de razones como razones para evitar el despojo ambiental sirve de base a una ética ambiental que va más allá de una ética centrada en los humanos o en los animales y quizás también de una ética centrada en la vida.

Incluso si aceptamos, por ejemplo, que los ecosistemas del Kakadu son moralmente relevantes, ¿cómo sopesar esto frente a intereses humanos (o de otro tipo)? Un primer paso consiste en preguntarnos si hay formas alternativas de satisfacer intereses humanos.

En ocasiones habrá casos de genuino conflicto en el que las diferentes consideraciones morales tiran en direcciones diferentes. Aquí hemos de enumerar con cuidado las consideraciones morales relevantes, preguntarnos por su importancia y formarnos un juicio de carácter global. No se dispone de un cálculo decisivo que nos ayude en estos juicios. No es correcto decir que siempre debe privilegiarse a los humanos ni tampoco decir que preservar un ecosistema siempre es más importante que proteger cualquier conjunto de intereses humanos. No obstante habrá casos, como el del Kakadu, en el que la política moralmente adecuada está suficientemente clara.

Bibliografía

Attfield, R.: *The Ethics of Environmental Concern* (Oxford: Blackwell, 1983).

Baxter, W. F.: *People or Penguins: the Case for Optimal Pollution* (Nueva York: Columbia University Press, 1974).

Callicott, J. B. «Elements of an environmental ethic: moral considerability and the biotic community», *Environmental Ethics,* I (1979), 71-81.

Goodpaster, K.: «On being morally considerable», *Journal of Philosophy,* 75 (1978), 308-25.

Naess, A.: «Self-realisation in mixed communities of humans, bears, sheep and wolves», *Inquiry,* 22 (1979), 231-42.

Norton, B.; *Why Preserve Natural Variety?* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

Rolston III, H.: *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World* (Filadelfia: Temple University Press, 1988).

Taylor, P.: *Respect for Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

VanDeVeer, D. y Pierce, C., eds.: *People, Penguins and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics* (Belmont: Wadsworth, 1986).

Otras lecturas

Elliot, R. y Arran, G., eds.: *Environmental Philosophy: A Collection of Readings* (St. Lucía: University of Queensland Press, 1983).

Mannison, D., McRobbie, M. y Routley, R., eds.: *Environmental Philosophy* (Cam-

berra: Research School of Social Sciences, Australian National University, 1980).
Partridge, E., ed.: *Obligations to Future Generations* (Buffalo: Prometheus, 1981).
Regan, T., ed.: *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics* (Nueva York: Random House, 1984).
Sylvan, R.: *A Critique of Deep Ecology* (Camberra: Research School of Social Sciences, Australian National University, 1985).

25
LA EUTANASIA

Helga Kuhse

1. Introducción

El término «eutanasia» se compone de dos palabras griegas —*eu* y *thanatos*— que significan, literalmente, «buena muerte». En la actualidad se entiende generalmente por «eutanasia» la procura de una buena muerte —un «asesinato piadoso»— en el que una persona, A, pone fin a la vida de otra persona, B, por el bien de ésta. Esta noción de eutanasia destaca dos rasgos importantes de los actos de eutanasia. En primer lugar, que la eutanasia supone acabar deliberadamente con la vida de una persona; y, en segundo lugar, que esto se lleva a cabo por el bien de la persona de cuya vida se trata —normalmente porque padece una enfermedad incurable o terminal. Esto distingue a la eutanasia de la mayoría de las demás formas de quitar la vida.

En todas las sociedades conocidas impera uno o varios principios que prohíben quitar la vida. Pero las diferentes tradiciones culturales conocen grandes variaciones por lo que respecta a cuándo se considera malo quitar la vida. Si nos remontamos a las raíces de nuestra tradición occidental, encontramos que en la Grecia y Roma antiguas tenían una amplia aceptación prácticas como el infanticidio, el suicidio y la eutanasia. La mayoría de los historiadores de la moral occidental coinciden en que el judaísmo y el advenimiento del cristianismo contribuyeron considerablemente a la noción general de la santidad de la vida humana y de que ésta no debe quitarse deliberadamente. De acuerdo con estas tradiciones, acabar con una vida humana inocente es usurpar el derecho de Dios a dar y quitar la vida. Algunos escritores cristianos influyentes también lo han considerado una viola-

ción de la ley natural. Esta noción de inviolabilidad absoluta de la vida humana inocente permaneció virtualmente sin cambios hasta el siglo XVI en que Sir Thomas More publicó su *Utopía*. En este libro, More describe la eutanasia para los enfermos sin curación como una de las instituciones importantes de una comunidad ideal imaginaria. En los siglos posteriores, los filósofos ingleses (en particular David Hume, Jeremy Bentham y John Stuart Mill) cuestionaron la base religiosa de la moralidad y la prohibición absoluta del suicidio, la eutanasia y el infanticidio. Por otra parte, el gran filósofo alemán del siglo XVIII, Immanuel Kant, aun creyendo que las verdades morales se fundaban más en la razón que en la religión, pensó que «el hombre no puede tener la facultad de quitarse la vida» (Kant, 1986, pág. 148).

Quienes han defendido la permisibilidad moral de la eutanasia han aducido como principales razones la compasión para los enfermos incurables y con el paciente que sufre y, en el caso de la eutanasia voluntaria, el respeto a la autonomía. En la actualidad existe un amplio apoyo popular a algunas formas de eutanasia, y muchos filósofos actuales han defendido la eutanasia por razones morales. Sin embargo, la oposición religiosa oficial (por ejemplo, de la Iglesia Católica Romana) permanece invariable, y la eutanasia activa sigue siendo un crimen en todos los países a excepción de en Holanda. En este país, una serie de casos judiciales, a partir de 1973, han servido para fijar las condiciones en las que los médicos, y sólo éstos, pueden practicar la eutanasia: la decisión de morir debe ser una decisión voluntaria y reflexiva de un paciente informado; debe haber sufrimiento físico o mental que el paciente considera insoportable; no debe existir ninguna otra solución razonable (es decir, aceptable para el paciente) para mejorar la situación; el médico debe consultar a otro profesional con experiencia.

Antes de considerar más detalladamente los argumentos a favor y en contra de la eutanasia, será preciso establecer algunas distinciones. La eutanasia puede adoptar tres formas: puede ser voluntaria, no voluntaria e involuntaria.

2. Eutanasia voluntaria, no voluntaria e involuntaria

El siguiente caso constituye un ejemplo de eutanasia *voluntaria*:

María F. estaba muriéndose a causa de una enfermedad debilitante progresiva. Había alcanzado la fase en la que se encontraba casi totalmente paralizada y en la que periódicamente necesitaba un respirador para seguir viviendo. Sufría un considerable malestar. Sabiendo que no tenía esperanza y que las cosas podían empeorar, María F. quiso morir. Le pidió a su médico que le administrase una inyección letal para

poner fin a su vida. Tras consultar a su familia y a los miembros del equipo médico, el doctor H. le administró la inyección letal solicitada y María F. falleció.

El caso de María F. es un caso claro de eutanasia voluntaria; es decir, eutanasia practicada por A *a petición de* B, por el bien de B. Existe una estrecha vinculación entre la eutanasia voluntaria y el suicidio asistido, en el que una persona ayuda a otra a poner fin a su vida —por ejemplo, cuando A consigue los fármacos que permitirán a B suicidarse.

La eutanasia puede ser voluntaria incluso si la persona ya no es competente para manifestar su deseo de morir cuando concluye su vida. Uno puede desear que su vida termine si alguna vez se encuentra en una situación en la que, aun padeciendo una enfermedad dolorosa e incurable, la enfermedad o el accidente le han despojado a uno de sus facultades racionales, y ya no es capaz de decidir entre la vida y la muerte. Si, mientras se es competente, se manifiesta el deseo firme de morir en una situación como esta, la persona que le quita la vida en las circunstancias adecuadas actúa a petición del paciente y realiza un acto de eutanasia voluntaria.

La eutanasia es *no voluntaria* cuando la persona cuya vida termina no puede elegir por sí misma entre la vida y la muerte —por ejemplo, porque tiene una enfermedad incurable o se trata de un recién nacido incapacitado, o porque la enfermedad o un accidente le han vuelto permanentemente incompetente, sin que esa persona haya manifestado anteriormente si desearía o no la eutanasia en determinadas circunstancias.

La eutanasia es *involuntaria* cuando se practica a una persona que habría sido capaz de otorgar o no el consentimiento a su propia muerte, pero no lo ha dado —bien porque no se le pidió o porque se le pidió pero lo rechazó, y quiso seguir viva. Si bien los casos claros de eutanasia involuntaria serían relativamente raros (por ejemplo, casos en los que A dispara a B sin el consentimiento de éste para evitarle caer en manos de un torturador sádico) se ha afirmado que algunas prácticas médicas de aceptación general (como la administración de dosis cada vez mayores de fármacos analgésicos que eventualmente ocasionarán la muerte del paciente, o la retirada no consentida de un tratamiento para seguir vivo) equivalen a la eutanasia involuntaria.

3. Eutanasia activa y pasiva

Hasta aquí hemos definido de forma amplia la «eutanasia» como «matar por compasión», una acción en la que A ocasiona la muerte a B por el bien de B. Sin embargo A puede ocasionar la muerte de B de dos maneras: A puede matar a B, por ejemplo, administrándole una inyección letal; o bien

A puede permitir morir a B retirándole o negándole un tratamiento que le mantiene con vida. Los casos del primer tipo se denominan típicamente eutanasia «activa» o «positiva», mientras que los del segundo tipo suelen denominarse eutanasia «pasiva» o «negativa». Los tres tipos de eutanasia antes citados —eutanasia voluntaria, no voluntaria e involuntaria— pueden ser pasivos o activos.

Si modificamos ligeramente el anterior caso de María F., se convierte en un caso de eutanasia voluntaria pasiva:

María F. estaba muriéndose a causa de una enfermedad debilitante progresiva. Había alcanzado la fase en la que se encontraba casi totalmente paralizada y en la que periódicamente necesitaba un respirador para seguir viviendo. Sufría un considerable malestar. Sabiendo que no tenía esperanza y que las cosas podían empeorar, María F. quiso morir. Le pidió a su médico que le asegurase que la próxima vez que le faltase la respiración no le pusiese en el respirador. El médico accedió a los deseos de María, dio las instrucciones oportunas al personal de enfermería, y María falleció ocho horas después por fallo respiratorio.

Hay una coincidencia generalizada de criterio de que tanto las omisiones como las acciones pueden constituir eutanasia. La Iglesia Católica Romana, en su *Declaración sobre la eutanasia*, por ejemplo, define la eutanasia como «una acción u omisión que ocasiona por sí misma o intencionadamente la muerte» (1980, pág. 6). Sin embargo, hay divergencias filosóficas sobre *qué* acciones y omisiones equivalen a la eutanasia. Así, en ocasiones se niega que un doctor practique la eutanasia (pasiva y no voluntaria) cuando se abstiene de resucitar a un recién nacido con incapacidad grave, o que un médico practique algún tipo de eutanasia cuando administra dosis cada vez mayores de un analgésico que sabe que eventualmente determinará la muerte del paciente. Otros autores afirman que *toda vez que* un agente participa de forma deliberada y consciente en una acción u omisión que determina la muerte prevista del paciente, ha practicado una eutanasia activa o pasiva.

A pesar de la gran diversidad de puntos de vista sobre esta cuestión, los debates sobre la eutanasia se han centrado una y otra vez sobre determinados temas:

1. ¿Es moralmente relevante que se ocasione activamente (o positivamente) la muerte, en vez de que ésta tenga lugar por la retirada o no aplicación de un tratamiento de apoyo vital?
2. ¿Deben utilizarse siempre todos los medios disponibles de apoyo a la vida, o bien existen determinados medios «extraordinarios» o «desproporcionados» que no han de utilizarse?
3. ¿Es moralmente relevante que se pretenda directamente la muerte

del paciente, o que ésta se produzca como consecuencia meramente prevista de la acción u omisión del agente?

A continuación se ofrece un breve resumen de estos debates.

4. Acciones y omisiones / matar y dejar morir

Disparar a alguien es una acción: dejar de ayudar a la víctima de un disparo es una omisión. Si A dispara a B y éste muere, A ha matado a B. Si C no hace nada por salvar la vida de B, C deja morir a B. Pero no todas las acciones u omisiones que determinan la muerte de una persona tienen un interés central en el debate de la eutanasia. El debate de la eutanasia se centra en las acciones y omisiones *intencionadas* —es decir, en la muerte ocasionada de manera deliberada y consciente en una situación en la que el agente podría haber obrado de otro modo—, es decir, en la que A podría haberse abstenido de matar a B, y en la que C podría haber salvado la vida de B.

La distinción entre matar y dejar morir, o entre eutanasia activa y pasiva, plantea algunos problemas. Si la distinción entre matar/dejar morir se basase simplemente en la distinción entre acciones y omisiones, el agente que, por ejemplo, desconecta la máquina que mantiene vivo a B, mata a B, mientras que el agente que se abstiene de conectar a C a una máquina que le mantiene con vida, meramente permite morir a C. Algunos autores consideran poco plausible esta distinción entre matar y dejar morir, y se han realizado intentos por establecer la distinción de otro modo. Una idea plausible es concebir el matar como iniciar un curso de acontecimientos que conducen a la muerte; y permitir morir como no intervenir en un curso de acontecimientos que ocasionan la muerte. Según esta distinción, el administrar una inyección letal sería un caso de matar; mientras que no conectar al paciente a un respirador, o desconectarle, sería un caso de dejar morir. En el primer caso, el paciente muere en razón de acontecimientos desencadenados por el agente. En el segundo caso, el paciente muere porque el agente no interviene en un curso de acontecimientos (por ejemplo, una enfermedad que supone riesgo para la vida) que ya está en marcha y no es obra del agente.

¿Es moralmente significativa la distinción entre matar o dejar morir, o entre eutanasia activa y pasiva? ¿Es siempre moralmente peor matar a una persona que dejar morir a una persona? Se han aducido varias razones por las que esto es así. Una de las más plausibles es que un agente que mata ocasiona la muerte, mientras que un agente que meramente deja morir permite que la naturaleza siga su curso. Se ha argumentado que esta distinción entre «hacer que suceda» y «dejar que suceda» es moralmente importante por

cuanto pone límites al deber y responsabilidad de salvar vidas de un agente. Si bien no exige o exige muy poco esfuerzo el abstenerse de matar a alguien, suele exigir esfuerzo salvar a una persona. Si matar y dejar morir fuesen moralmente equivalentes —prosigue el argumento— seríamos tan responsables de la muerte de quienes dejamos de salvar como de la muerte de aquellos a quienes matamos —y dejar de ayudar a los africanos que se mueren de hambre sería moralmente equivalente a enviarles comida envenenada (véase Foot, 1980, págs. 161-2). Y esto es, según esta argumentación, absurdo: somos más responsables —o lo somos de manera diferente— de la muerte de quienes matamos que de la muerte de quienes dejamos de salvar. Así, matar a una persona es, en igualdad de condiciones, peor que dejar morir a una persona.

Pero incluso si en ocasiones puede establecerse una distinción moralmente relevante entre matar y dejar morir, por supuesto esto no significa que siempre predomine esta distinción. Al menos en ocasiones somos tan responsables de nuestras omisiones como de nuestras acciones. Un padre que no alimenta a su hijo, o un médico que deja de dar insulina a un diabético por lo demás sano, no serán absueltos de responsabilidad moral simplemente por indicar que la persona a su cargo falleció a consecuencia de algo que dejaron de hacer.

Además, cuando se plantea el argumento sobre la significación moral de la distinción entre matar/dejar morir en el contexto del debate de la eutanasia, hay que considerar un factor adicional. Matar a alguien, o dejar deliberadamente morir a alguien, es por lo general algo malo porque priva a esa persona de su vida. En circunstancias normales, las personas aprecian su vida, y su mejor interés es seguir con vida. Esto es diferente en el contexto de la problemática de la eutanasia. En estos casos, el mejor interés de una persona es morir —y no seguir con vida. Esto quiere decir que un agente que mata, o un agente que deja morir, no está dañando sino beneficiando a la persona de cuya vida se trata. Esto ha llevado a sugerir a los especialistas en esta materia lo siguiente: si realmente somos más responsables de nuestras acciones que de nuestras omisiones, entonces A que mata a C en el contexto de la eutanasia estará obrando moralmente mejor, en igualdad de condiciones, que B que deja morir a C —pues A beneficia positivamente a C, mientras que B meramente permite obtener cierto beneficio a C.

5. Medios ordinarios y extraordinarios

La poderosa tecnología médica permite a los médicos mantener la vida de muchos pacientes que, hace sólo una o dos décadas, habrían fallecido porque no se disponía de semejantes medios para evitar la muerte. Con esto

se plantea una vieja cuestión con renovada urgencia: ¿deben hacer siempre los médicos todo lo posible por intentar salvar la vida de un paciente? ¿Deben aplicar esfuerzos «heroicos» para añadir otras pocas semanas, días u horas a la vida de un enfermo terminal de cáncer? ¿Debe siempre buscarse un tratamiento activo de niños con tantos defectos congénitos que su corta vida será poco más que un sufrimiento continuo?

La mayoría de los autores de este ámbito concuerdan que en ocasiones debe retirarse a un paciente el tratamiento que le mantiene con vida, y permitirle morir. Esta noción la comparten incluso aquellos que consideran siempre mala la eutanasia o la terminación intencionada de la vida. Plantea la necesidad apremiante de criterios para distinguir entre omisiones permisibles y no permisibles de medios para mantener a una persona con vida.

Tradicionalmente, esta distinción se ha establecido en términos de los llamados medios de tratamiento ordinarios y extraordinarios. La distinción tiene una larga historia y fue utilizada por la Iglesia Católica Romana para hacer frente al problema de la intervención quirúrgica antes de la aparición de la antisepsia y la anestesia. Si un paciente rechazaba los medios ordinarios —por ejemplo, el alimento— este rechazo se consideraba suicidio, o una terminación intencionada de la vida. Por otra parte, el rechazo de medios extraordinarios (por ejemplo, una intervención dolorosa o arriesgada) no se considera una terminación intencionada de la vida.

En la actualidad la distinción entre medios para mantener la vida considerados ordinarios y obligatorios y los que no lo son se expresa a menudo en términos de medios de tratamiento «proporcionados» y «desproporcionados». Un medio es «proporcionado» si ofrece una esperanza de beneficio razonable al paciente; en caso contrario es «desproporcionado» (véase Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 1980, págs. 9-10).

Así entendida, la distinción entre medios proporcionados y desproporcionados es claramente significativa desde el punto de vista moral. Pero por supuesto no es una distinción entre medios de tratamiento, simplemente considerados como medios de tratamiento. Más bien se trata de una distinción entre beneficios proporcionados o desproporcionados que diferentes pacientes pueden obtener de un tratamiento particular. Así, el mismo tratamiento puede ser proporcionado o desproporcionado, en función del estado médico del paciente y de la calidad y cantidad de vida que puede ganar el paciente con su utilización. Por ejemplo, una operación dolorosa e invasiva puede ser un medio «ordinario» o «proporcionado» si se practica a una persona por lo demás sana de veinte años que tiene posibilidades de ganar una vida; podría considerarse «extraordinaria» o «desproporcionada» si se practica a un paciente anciano, que tiene además otra enfermedad debilitante grave. Incluso un tratamiento tan simple como una dosis de antibiótico o una sesión de fisioterapia se considera en ocasiones un tratamiento

extraordinario y no obligatorio (véase Grupo de trabajo del Linacre Centre, 1982, págs. 46-8).

Esta comprensión de los medios ordinarios y extraordinarios sugiere que un agente que se abstiene de utilizar medios de tratamiento extraordinarios participa en una eutanasia pasiva: A retira a B un tratamiento que potencialmente le mantendría con vida en beneficio del propio B.

Sin embargo, no todos están de acuerdo en que la interrupción de un tratamiento extraordinario o desproporcionado constituya un caso de eutanasia pasiva. A menudo se afirma que la «eutanasia» supone la terminación deliberada o intencionada de la vida. El administrar una inyección letal o retirar medidas ordinarias de apoyo a la vida son casos de terminación intencionada de la vida. El retirar medidas extraordinarias y permitir morir al paciente, no. Entonces se plantea la siguiente cuestión: ¿qué «hace» el médico cuando retira un tratamiento desproporcionado de apoyo a la vida de B, previendo que a consecuencia de ello B morirá? ¿Y cómo puede distinguirse este modo de ocasionar la muerte del paciente (o de permitir su muerte) por lo que respecta a la intención del agente, de retirar, por una parte, un cuidado ordinario, o, por otra, de administrar una inyección letal?

Esto nos lleva al tercer tema central en el que se ha planteado el debate sobre la eutanasia: la distinción entre muertes directamente intencionadas y muertes meramente previstas.

6. Pretender la muerte y prever que va a tener lugar

Si A administra una inyección letal a B para poner fin al sufrimiento de éste, A ha puesto intencionadamente fin a la vida de B. Este caso no admite controversia. Pero ¿pone A también intencionadamente fin a la vida de B cuando pretende aliviar el dolor de B mediante dosis cada vez mayores de fármacos («analgesia piramidal») que sabe que eventualmente ocasionarán la muerte de B? Y ¿ha puesto A intencionadamente fin a la vida de B cuando desconecta el respirador que mantiene a éste con vida, sabiendo que B morirá a consecuencia de ello? Quienes desean mantener que, a diferencia del segundo y del tercer caso, el primero es un caso de eutanasia o terminación intencionada de la vida, han intentado establecer una distinción entre estos casos en términos de resultados directamente intencionados, y de consecuencias previstas pero no intencionadas. En una reflexión sobre la administración de dosis cada vez mayores y potencialmente letales de analgésicos, la *Declaración sobre la eutanasia* del Vaticano afirma que la «analgesia piramidal» es aceptable porque, en este caso «no se pretende o busca en modo alguno la muerte, aun cuando se asume razonablemente el riesgo de que se produzca» (pág. 9). En otras palabras, incluso si A prevé que B va

a morir a consecuencia de lo que hace A, la muerte de B es algo sólo previsto y no intencionado directamente. La intención directa es matar el dolor, no al paciente.

Esta distinción entre resultados intencionados y consecuencias ulteriores previstas pero no intencionadas, se formaliza en el Principio del Doble Efecto (PDE). El PDE enumera una serie de condiciones en las cuales un agente puede «permitir» que tenga lugar una consecuencia (como la muerte de una persona) aunque esa consecuencia no sea intencionada por el agente. Santo Tomás, a quien se atribuye el origen del PDE, aplicó la distinción entre consecuencias directamente intencionadas y meramente previstas a las acciones de autodefensa. Si una persona es víctima de un ataque y mata al agresor, su intención es defenderse, y no matar al agresor (*Summa Theologiae*, II, ii).

Por lo que respecta a la distinción entre intención y previsión se han planteado dos cuestiones principales:

— ¿Puede siempre establecerse una distinción clara entre las consecuencias que pretende directamente un agente y las que meramente prevé?
— ¿Es esta distinción, en la medida en que pueda establecerse, moralmente relevante en sí?

Consideremos lo primero a la luz del siguiente ejemplo, frecuentemente citado:

Un grupo de exploradores se ve atrapado en una cueva, en cuyo estrecho orificio de salida está atascado un miembro obeso del grupo, mientras sube el nivel del agua. Si un miembro del grupo hace explotar una carga de dinamita cerca del compañero obeso, ¿diríamos que buscó intencionadamente la muerte de su compañero obeso o que meramente la previó como consecuencia de o bien liberar al grupo, eliminando el cuerpo del compañero obeso de la salida, o de hacerle saltar en pedazos?

Si uno desea afirmar que la muerte del obeso fue claramente intencionada, ¿en qué difiere este caso de aquél en el cual un médico puede administrar a un paciente dosis cada vez mayores de analgésico que previsiblemente le causarán la muerte, sin que se diga que ese médico ha pretendido la muerte del paciente?

Cualquier aplicación sistemática de la distinción entre intención y previsión plantea problemas filosóficos graves, y la literatura está llena de críticas y refutaciones a ésta. Nancy Davis examina parte de esta literatura en el contexto de la ética deontológica (donde la distinción es crucial) en el artículo 17, «La deontología contemporánea». Suponiendo que puedan supe-

rarse las dificultades, se plantea la siguiente cuestión: ¿es moralmente relevante en sí misma la distinción entre resultados directamente pretendidos y consecuencias meramente previstas? Desde un punto de vista moral, ¿importa el que un médico, al administrar un fármaco que considera letal, meramente pretenda aliviar el dolor del paciente o que pretenda directamente poner fin a su vida?

Aquí se establece en ocasiones la distinción entre la bondad o maldad de los agentes: sería característico de un buen agente no pretender directamente la muerte de otra persona. Pero incluso si en ocasiones puede establecerse de este modo la distinción entre la bondad y maldad de los agentes, por supuesto no está claro que pueda aplicarse a los casos de eutanasia. En todos los casos de eutanasia, A pretende beneficiar a B, obrando como haría un buen agente. Sólo si se supone que existe una norma que dice que «un buen agente no debe nunca pretender la muerte de un inocente» tiene sentido el intento de establecer la distinción —y esa norma carece entonces de fundamento.

7. Conclusión

Las anteriores distinciones representan diferencias que se consideran muy profundas. Prosigue aún la discusión sobre si estas diferencias son o no moralmente relevantes, y sobre las razones de esta relevancia.

Sin embargo hay un aspecto del debate de la eutanasia que aún no hemos abordado. Con frecuencia se conviene en que no hay una diferencia moral intrínseca entre la eutanasia activa y la eutanasia pasiva, entre medios ordinarios y extraordinarios, y entre muertes directamente pretendidas y muertes meramente previstas. No obstante en ocasiones se argumenta que distinciones como éstas constituyen líneas importantes de demarcación por lo que respecta a la política legislativa. Ésta exige establecer criterios, y entre éstos los más universales son los orientados a salvaguardarnos del homicidio injustificado. Si bien es cierto que estos criterios pueden parecer arbitrarios y filosóficamente problemáticos, sin embargo son necesarios para proteger del abuso a miembros vulnerables de la sociedad. La cuestión es, por supuesto, si este tipo de razonamiento tiene una base sólida: si las sociedades que permiten abiertamente la terminación intencionada de la vida en algunas circunstancias avanzarán inevitablemente por una «pendiente deslizante» y peligrosa que pasará de las prácticas justificadas a las injustificadas.

En su versión *lógica*, el argumento de la «pendiente deslizante» no es convincente. No hay razón lógica por la cual las razones que justifican la eutanasia —la compasión y el respeto por la autonomía— tuvieran que jus-

tificar lógicamente también homicidios que no son ni compasivos ni muestran respeto a la autonomía. En su versión *empírica* el argumento de la pendiente deslizante afirma que el homicidio justificado conducirá, de hecho, a homicidios injustificados. Hay poca evidencia empírica en apoyo de esta tesis. Si bien a menudo se cita el programa nazi de «eutanasia» como ejemplo de lo que puede suceder cuando una sociedad reconoce que algunas vidas no merecen la pena, la motivación de estos asesinatos no fue ni la compasión ni el respeto por la autonomía; más bien fue el prejuicio racial y la creencia de que la pureza racial del *Volk* exigía la eliminación de determinados individuos y grupos. Como se indicó, en Holanda está actualmente en práctica un «experimento social» de eutanasia voluntaria activa. Por el momento no hay evidencia de que esto haya impulsado a la sociedad holandesa por una pendiente deslizante.

Bibliografía

Aquino, Sto. Tomás.: *Summa theologiae*, II, ii, cuestión 64, artículos 5 y 7. Trad. esp.: *Suma teológica,* Madrid, BAC, 1954.

Foot, P.: «The problem of abortion and the doctrine of double effect», *Killing and letting die*, ed. B. Steinbock (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1980).

Kant, I.: *Lecciones de ética,* Barcelona, Crítica, 1988.

Linacre Centre Working Party: *Euthanasia and clinical practice: trends, principles and alternatives.* (Londres: The Linacre Centre, 1982).

More, T.: *Utopia* (1518); (Hardmondsworth: Penguin, 1951).

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: *Declaración sobre la eutanasia* (Ciudad del Vaticano: 1980). Trad. esp.: *Documentos del Sínodo,* 2.ª ed., Madrid, BAC, 1986.

Otras lecturas

Bennett, J.: «Whatever the consequences», *Killing and letting die*, ed. B. Steinbock (Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall, 1980), pp. 109-27.

Capron, A. M.: «The right to die: progress and peril». *Euthanasia Review*, 2, núms. 1 y 2, (1987), 41-59.

Davis, N.: «The priority of avoiding harm», 173-215.

Glover, J.: *Causing death and saving lives* (Harmondsworth: Penguin, 1987).

Goldman, H.: «Killing, letting die and euthanasia», *Analysis*, 40 (1980), 224.

Kuhse, H.: *The sanctity-of-life doctrine in medicine-A critique* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

Humphry, D. y Wickett, A.: *The right to die-Understanding euthanasia* (Nueva York: Harper and Row, 1986). Trad. esp.: *El derecho a morir: comprender la eutanasia,* Barcelona, Tusquets, 1989.

Morillo, C. R.: «Doing, refraining, and the strenuousness of morality», *American Philosophical Quarterly*, 14 (1977), 29-39.
Rachels, J.: «Active and passive euthanasia», *Killing and letting die*, ed. B. Steinbock (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1980).
—: *The end of life: euthanasia and morality* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

26
EL ABORTO

Mary Anne Warren

1. Introducción

¿Tienen las mujeres el derecho a interrumpir embarazos no deseados? ¿O tiene el Estado derecho a (o quizás se debería por razones éticas) prohibir el aborto intencionado? ¿Deberían permitirse algunos abortos y otros no? ¿Es el estatus legal correcto del aborto el resultado directo de su estatus moral? ¿O debería ser legal abortar incluso si es algunas veces o siempre moralmente malo?

Tales preguntas han suscitado un intenso debate durante las dos últimas décadas. Curiosamente, en la mayor parte del mundo industrializado, el aborto no era un delito criminal hasta que durante la segunda mitad del siglo XIX se promulgasen una serie de leyes antiaborto. Por entonces, los partidarios de la prohibición del aborto resaltaban generalmente los peligros médicos de abortar. Asimismo, algunas veces se argumentaba que los fetos eran ya seres humanos desde el mismo momento de la concepción y que los abortos intencionados eran, por tanto, un tipo de homicidio. Ahora que las técnicas se han perfeccionado y que los abortos se realizan con mayor perfección y seguridad que los nacimientos, el argumento médico ha perdido toda la fuerza que alguna vez hubiera podido tener. Por lo tanto, la razón básica de los argumentos en contra del aborto ha pasado de la seguridad física de la mujer al valor moral de la vida del feto.

Los partidarios del derecho de la mujer a abortar han reaccionado a los argumentos de los antiabortistas de diferentes maneras. Examinaré tres líneas argumentales de los partidarios del aborto: 1) que debe permitirse el aborto, ya que su prohibición tiene consecuencias altamente indeseables; 2) que las mujeres tienen el derecho moral de decidir abortar, y 3) que los fe-

tos no son todavía personas y por lo tanto no tienen aún un derecho sustancial a la vida.

2. Los argumentos consecuencialistas a favor del aborto

Si las acciones han de evaluarse moralmente por sus consecuencias, puede argumentarse con fundamento que la prohibición del aborto es indebida. A lo largo de la historia, las mujeres han pagado un precio muy alto por la ausencia de métodos anticonceptivos y de un aborto legal y seguro. Forzadas a tener muchos hijos en períodos cortos de tiempo, a menudo las mujeres sufrían un debilitamiento físico y morían jóvenes —un destino común en la mayoría de las sociedades anteriores al siglo XX y, también en la actualidad, en muchos países del Tercer Mundo. Los embarazos no deseados agudizan la pobreza, aumentan los índices de mortalidad neonatal e infantil y causan estragos en los recursos de las familias y de los Estados.

El perfeccionamiento de los métodos anticonceptivos ha mitigado de algún modo estos problemas. Sin embargo, ningún método anticonceptivo es totalmente efectivo. Además, muchas mujeres no tienen acceso a los métodos anticonceptivos porque no pueden pagarlos, porque no están disponibles donde viven, o porque no están al alcance de las menores sin permiso de los padres. En la mayor parte del mundo, el trabajo remunerado se ha convertido en una necesidad económica para muchas mujeres, casadas o solteras. El control de la natalidad es indispensable para las mujeres que tienen que ganarse la vida. Sin ese control, les resulta muy difícil conseguir la formación necesaria para un trabajo que no sea marginal, o les resulta imposible compatibilizar las responsabilidades de la crianza y de un trabajo remunerado. Esto sucede tanto en las economías socialistas como en las capitalistas, ya que en ambos sistemas económicos las mujeres deben asumir la doble responsabilidad de un trabajo remunerado y del trabajo doméstico.

La contracepción y el aborto no garantizan una autonomía reproductiva porque mucha gente no puede permitirse tener (y criar adecuadamente) un número indeterminado de hijos o tantos hijos como quisiera; y otras mujeres son estériles involuntariamente. No obstante, tanto los métodos anticonceptivos como el aborto son esenciales para que las mujeres tengan el modesto grado de autonomía reproductiva posible en un mundo como el de hoy.

A largo plazo, el acceso al aborto es esencial para la salud y la supervivencia no sólo de las mujeres y de las familias sino también la de sistemas biológicos y sociales mayores de los que nuestras vidas dependen. Ante la insuficiencia de los métodos anticonceptivos actuales y la falta de un acceso generalizado a la planificación familiar, la evitación de un crecimiento rá-

pido de la población exige por lo general alguna utilización del aborto. A menos que el ritmo de crecimiento de la población se reduzca en aquellas sociedades pobres con alto índice de natalidad, la desnutrición y el hambre se extenderán todavía mucho más que en la actualidad. Si se distribuyese más justamente, en el mundo podría haber suficiente alimento para todos. No obstante, esto no va a proseguir indefinidamente. La erosión del suelo y los cambios climáticos ocasionados por la destrucción de los bosques y el consumo de combustibles fósiles amenazan con reducir —quizás drásticamente— la capacidad de producción de alimento en la generación próxima.

No obstante, los adversarios del aborto niegan que éste sea necesario para evitar consecuencias tan indeseables. Algunos embarazos son el resultado de violaciones o de incestos involuntarios, pero la mayoría son el resultado de una conducta sexual aparentemente voluntaria. Así, los antiabortistas afirman que las mujeres que desean abortar están rechazando la responsabilidad de sus propias acciones. Desde su punto de vista, las mujeres deberían evitar las relaciones heterosexuales a menos que estuvieran preparadas para responsabilizarse de cualquier embarazo resultante. Pero ¿es razonable dicha petición?

La relación heterosexual no es biológicamente necesaria para la salud física o la supervivencia individual de la mujer —o del hombre. Por el contrario, las mujeres que son célibes u homosexuales son menos vulnerables al cáncer de útero, al sida y a otras enfermedades de transmisión sexual. Tampoco es obvio que las relaciones sexuales sean necesarias para la salud psicológica de hombres o mujeres, aunque es muy generalizada la creencia contraria. No obstante, muchas mujeres las consideran intensamente placenteras —un hecho que es moralmente significativo en la mayoría de las teorías consecuencialistas. Además, es un tipo de forma de vida que parece preferir la mayoría de las mujeres de todo el mundo. En algunos lugares, las mujeres lesbianas están creando formas de vida alternativas que pueden satisfacer mejor sus necesidades. Sin embargo, a la mayoría de las mujeres heterosexuales les resulta muy difícil la elección de un celibato permanente. En una gran parte del mundo, a la mujer soltera le resulta muy difícil mantenerse económicamente (y, más aún, mantener una familia), y la relación sexual es generalmente una de las «obligaciones» de la mujer casada.

En resumen, el celibato permanente no es una opción razonable que se pueda imponer a la mayoría de las mujeres. Y como toda mujer es potencialmente vulnerable a la violación, incluso las homosexuales o célibes pueden tener que enfrentarse a embarazos no deseados. Por consiguiente, hasta que no haya un método anticonceptivo digno de confianza y seguro, accesible a todas las mujeres, los argumentos consecuencialistas a favor del aborto seguirán siendo sólidos. Pero estos argumentos no convencerán a quienes rechacen las teorías morales consecuencialistas. Si el aborto es in-

trínsecamente malo, como muchos creen, entonces no puede estar justificado como medio para evitar consecuencias no deseables. Así, hemos de considerar también si la mujer tiene el derecho moral a abortar.

3. El aborto y los derechos de la mujer

No todos los filósofos morales creen que existan cosas tales como derechos morales. Por ello, es importante decir aquí algo acerca de qué son los derechos morales; en la sección 8 diré algo más sobre por qué son importantes (veáse también el artículo 22, «Los derechos»). Los derechos no son entidades misteriosas que descubramos en la naturaleza. De hecho, no son entidades en absoluto. Decir que la gente tiene derecho a la vida, es decir en términos generales que no debería morir nunca deliberadamente, que no debería privarse a nadie de las necesidades de la vida, a menos que la única alternativa sea un mal mucho mayor. Los derechos no son absolutos pero tampoco deben ser ignorados a cambio de cualquier bien aparentemente mayor. Por ejemplo, uno puede matar en defensa propia cuando no haya otra manera de protegerse de morir o resultar herido grave de forma injusta; pero nadie puede matar a otra persona meramente para que otros se beneficien de la muerte de la víctima.

Los derechos morales básicos son aquellos que tienen todas las personas, frente a aquellos que dependen de circunstancias particulares, como por ejemplo las promesas o los contratos legales. En general se admite que los derechos morales básicos de las personas incluyen el derecho a la vida, a la libertad, a la autodeterminación y a estar libre del daño corporal. La prohibición de abortar parece violar todos estos derechos básicos. La vida de la mujer corre riesgo al menos de dos maneras. Donde el aborto es ilegal, a menudo las mujeres intentan abortar de forma ilegal y arriesgada. La Organización Mundial de la Salud estima que alrededor de 200.000 mujeres mueren cada año por esta causa. Muchas otras mujeres mueren por embarazos no deseados cuando no pueden abortar, o cuando se sienten presionadas a no hacerlo. Por supuesto, también los embarazos voluntarios entrañan algún riesgo de muerte, pero a falta de coerción no suponen violación alguna del derecho de la mujer a la vida.

La negación del aborto viola además los derechos de las mujeres a la libertad, la autodeterminación y la integridad física. El ser forzadas a tener un hijo no es tan sólo una «molestia», como a menudo afirman los adversarios del aborto. Llevar a término un embarazo es una tarea ardua y arriesgada, incluso cuando es voluntaria. Efectivamente, muchas mujeres disfrutan de (gran parte de) sus embarazos, pero para aquellas que se quedan embarazadas contra su voluntad, la experiencia puede ser totalmente des-

graciada. Y el embarazo y parto no deseados son sólo el comienzo de las penalidades causadas por la negación del aborto. La mujer tiene o que cuidar del hijo o dejarlo en adopción. El quedarse con el niño puede impedirle continuar su vida laboral o atender a otras obligaciones familiares. Entregar el niño en adopción significa tener que vivir con la tristeza de tener una hija o un hijo al que no puede cuidar, y a menudo no puede siquiera saber si está vivo y sano. Los estudios realizados sobre las mujeres que han dado a sus hijos en adopción muestran que para la mayoría de ellas la separación de sus hijos es un sufrimiento intenso y duradero.

Incluso si aceptamos el punto de vista de que los fetos tienen derecho a la vida, es difícil justificar la imposición de tales penalidades a las personas que no quieren asumirlas para preservar la vida del feto. Como señaló Judith Thomson en su comentado artículo de 1971 «A defence of abortion» no hay otro caso en que la ley exija a las personas (no penadas por delito alguno) sacrificar su libertad, autodeterminación e integridad física para preservar la vida de otros. Quizás el parto no deseado pueda equipararse al servicio militar obligatorio. No obstante, esa comparación puede prestar sólo un soporte moderado a la posición antiabortista, ya que es discutible la justificación del servicio militar obligatorio.

En la retórica popular, especialmente en los Estados Unidos, la cuestión del aborto se considera a menudo pura y simplemente la del «derecho de la mujer a controlar su cuerpo». Si la mujer tiene el derecho moral de interrumpir los embarazos no deseados, la ley no debería prohibir el aborto. Pero los argumentos a favor de este derecho no resuelven enteramente la cuestión moral del aborto. Pues una cosa es tener un derecho y otra estar moralmente justificado el ejercicio de ese derecho en casos particulares. Si el feto tiene un derecho a la vida pleno e igual, quizás el derecho de la mujer a abortar sólo debería ejercitarse en circunstancias extremas. Y quizás deberíamos cuestionar también si los seres humanos fértiles —de ambos sexos— tienen derecho a establecer una relación heterosexual cuando no desean tener un hijo y asumen esta responsabilidad. Si las actividades heterosexuales comunes cuestan la vida de millones de «personas» inocentes (es decir, fetos abortados), ¿no deberíamos por lo menos intentar evitar estas actividades? Por otra parte, si los fetos no tienen un derecho esencial a la vida, el aborto no es tan difícil de justificar.

4. Cuestiones acerca del estatus moral del feto

¿En qué momento del desarrollo del ser humano empieza éste a tener un pleno e igual derecho a la vida? La mayoría de los ordenamientos jurídicos contemporáneos consideran el nacimiento como el momento en el cual

la nueva persona jurídica inicia su existencia. Así, el infanticidio se tipifica generalmente como una forma de homicidio, mientras que por lo general no el aborto —incluso donde está prohibido. Pero, a primera vista, el nacimiento parece ser un criterio de estatus moral totalmente arbitrario. ¿Por qué el ser humano obtiene sus derechos morales plenos e iguales al nacer en vez de un momento antes o después?

Muchos teóricos han intentado establecer un criterio universal de estatus moral por el cual distinguir entre aquellos seres que tienen derechos morales plenos y aquellos otros que no tienen derechos morales o bien derechos diferentes y menores. Incluso aquellos que prefieren no hablar de derechos morales, pueden sentir la necesidad de un criterio de estatus moral aplicable universalmente. Por ejemplo, los utilitaristas tienen que conocer qué seres tienen intereses que hay que considerar en los cálculos de utilidad moral, mientras que los deontólogos kantianos necesitan saber qué cosas deben ser consideradas fines en sí mismas y no meramente medios para otros fines. Se han propuesto muchos criterios de estatus moral. El más común incluye la vida, la sensibilidad (la capacidad de tener experiencias, incluida la del dolor), la humanidad genética (la identificación biológica como perteneciente a la especie del Homo sapiens) y la personalidad (que definiremos más adelante).

¿Cuál de estos encontrados criterios de estatus moral elegir? Dos cosas están claras. Primero, no podemos considerar la selección de un criterio de estatus moral una cuestión de preferencia personal. Los racistas, por ejemplo, no tienen el derecho a reconocer sólo los derechos morales de los miembros de su grupo racial, dado que ellos nunca han sido capaces de probar que los miembros de razas «inferiores» carezcan de cualquier propiedad que razonablemente pueda considerarse relevante para el estatus moral. En segundo lugar, una teoría del estatus moral debe proporcionar una explicación plausible del estatus moral no sólo de los seres humanos sino también de los animales no humanos, de los vegetales, de los ordenadores, de las posibles formas de vida extraterrestres y de cualquier cosa que pueda aparecer. Voy a defender que la vida, la sensibilidad y la personalidad son relevantes para el estatus moral, aunque de forma diferente. Vamos a considerar estos criterios empezando por el más básico, es decir, el de la vida (en sentido biológico).

5. La ética del «respeto a la vida»

Albert Schweitzer abogó por una ética de respeto a todos los seres vivos. Sostuvo que todos los organismos, desde los microbios a los seres humanos, tienen «voluntad de vivir». Así, dijo, cualquiera que tenga «una sen-

sibilidad moral abierta encontrará natural interesarse por el destino de todos los seres vivos». Schweitzer puede haberse equivocado al afirmar que todas las cosas vivas tienen «voluntad» de vivir. La voluntad puede interpretarse naturalmente como la facultad que requiere, por lo menos, alguna capacidad para el pensamiento y, por lo tanto, es improbable que se encuentre en organismos simples carentes de sistema nervioso central. Quizás la pretensión de que todas las cosas vivas comportan la «voluntad» de vivir sea una metáfora del hecho de que los organismos están organizados teleológicamente, es decir, que por lo general funcionan de manera que garantizan su propia supervivencia o la de su especie. Pero, ¿por qué debería este hecho llevarnos a sentir respeto hacia todo tipo de vida?

Yo sugiero que la ética del respeto a la vida toma su fuerza de inquietudes ecológicas y estéticas. La destrucción de los seres vivos a menudo perjudica lo que Aldo Leopold llama la «integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica». Proteger a la comunidad biótica de un daño innecesario es un imperativo moral, no solamente por el bien de la humanidad sino porque el mundo natural no contaminado merece la pena en sí.

El respeto por la vida sugiere que, en igualdad de condiciones, es siempre mejor evitar matar un ser vivo. Pero Schweitzer era consciente de que no puede evitarse toda acción de matar. Su criterio era que nunca se debería matar sin una buena razón y por supuesto se debe evitar matar por deporte o por diversión. Así, la inmoralidad del aborto no se sigue de la ética del respeto a la vida. Los fetos humanos son seres vivos, como también lo son los óvulos no fecundados y los espermatozoides. No obstante, muchos abortos pueden ser defendidos como acciones de matar «en estado de necesidad».

6. La humanidad genética

Los contrarios al aborto responderán que el aborto es malo, no simplemente porque los fetos humanos están vivos, sino porque son *humanos*. Pero, ¿por qué deberíamos creer que la destrucción de un organismo humano vivo es siempre moralmente peor que la destrucción de un organismo de cualquier otra especie? La pertenencia a una especie biológica particular no parece tener, en sí misma, más relevancia para el estatus moral que la pertenencia a una raza o sexo particular.

Es un accidente de la evolución y de la historia que todo aquel que actualmente reconozcamos como poseedor de derechos morales plenos e iguales básicos pertenezca a una especie biológica única. La «población» de la tierra podría haber pertenecido igualmente a muchas especies diferentes —y quizás pertenezca en efecto. Es muy posible que algunos animales no

humanos, como los delfines y las ballenas y los grandes simios, tengan suficientes de las llamadas capacidades «humanas» para ser considerados propiamente personas —es decir, seres capaces de razonamiento, con conciencia de sí mismos, sociabilidad y reciprocidad moral. Algunos filósofos contemporáneos han argumentado que los animales no humanos tienen esencialmente los mismos derechos morales básicos que los seres humanos. Tanto si tienen o no razón, sin duda cualquier estatus moral superior asignado a los miembros de nuestra propia especie debe justificarse en términos de diferencias moralmente significativas entre los humanos y los demás seres vivos. Sostener que la sola especie proporciona una base para un estatus moral superior es arbitrario e inútil.

7. El criterio de la sensibilidad

Algunos filósofos sostienen que la sensibilidad es el criterio principal del estatus moral. La sensibilidad es la capacidad de tener experiencias —por ejemplo, visuales, auditivas, olfativas u otras experiencias perceptivas. No obstante, la capacidad de tener experiencias placenteras y dolorosas parece particularmente relevante para el estatus moral. Que el placer es un bien intrínseco y el dolor es intrínsecamente malo es un postulado plausible de la ética utilitarista. Sin duda, la capacidad de sentir dolor a menudo es valiosa para un organismo, capacitándole para evitar el daño o la destrucción. Inversamente, algunos placeres pueden ser perjudiciales para el bienestar a largo plazo del organismo. No obstante, se puede decir que los seres sensibles tienen un interés básico en el placer y en la evitación del dolor. El respeto de este interés básico es central en la ética utilitaria.

El criterio de la sensibilidad sugiere que, en igualdad de condiciones, es moralmente peor matar a un organismo sensible que a un organismo no sensible. La muerte de un ser sensible, incluso indolora, le priva de cuantas experiencias placenteras pudiera haber disfrutado en el futuro. Por consiguiente, la muerte suele ser una desgracia para ese ser, mientras que no lo sería para un organismo no sensible.

Pero, ¿cómo podemos saber qué organismos vivos son sensibles? O bien, ¿cómo podemos saber que los seres no vivos, como las rocas y los ríos, no son sensibles? Si el conocimiento exige la absoluta imposibilidad de equivocarse, probablemente no lo podemos saber. Pero lo que sabemos con certeza sugiere que lo sensorial requiere un sistema nervioso central que funcione —del que carecen las rocas, las plantas y los microorganismos simples. También está ausente en el feto humano en su primera etapa. Muchos neurofisiólogos creen que los fetos humanos normales tienen alguna capacidad sensorial básica en alguna etapa durante el segundo trimestre del

embarazo. Antes de esa etapa, su cerebro y órganos sensoriales carecen del desarrollo suficiente que permita la existencia de sensaciones. La evidencia conductual apunta en la misma dirección. Al final del primer trimestre, un feto puede tener algunos reflejos inconscientes, pero no responde todavía a su entorno de un modo que sugiera la sensibilidad. Sin embargo, durante el tercer trimestre algunas partes del cerebro del feto son funcionales, y el feto puede responder al ruido, a la luz, a la presión, al movimiento y a otros estímulos sensoriales.

El criterio de la sensibilidad avala la creencia generalizada de que es más difícil justificar el aborto en una fase avanzada que el aborto temprano. A diferencia del feto presensible, un feto en su tercer trimestre ya es un ser, es decir, un centro de experiencia. Si se le mata puede experimentar dolor. Además, su muerte (como la de cualquier ser sensible) significará el final de un flujo de experiencias, algunas de las cuales pueden haber sido placenteras. En efecto, el uso de este criterio sugiere que abortar al principio no plantea una cuestión moral muy seria, por lo menos en relación a su efecto sobre el feto. Como organismo vivo aunque no sensible, el feto del primer trimestre no es todavía un ser con interés de seguir vivo. Al igual que el óvulo sin fecundar, puede tener el potencial de *convertirse* en un ser sensible. Pero esto significa sólo que tiene el potencial de convertirse en un ser interesado en seguir vivo, y no que ya tenga tal interés.

Si bien el criterio de la sensibilidad implica que un aborto en una fase tardía es más difícil de justificar que un aborto realizado al inicio, esto no implica que el aborto tardío sea tan difícil de justificar como el homicidio. El principio de respeto a los intereses de los seres sensibles no implica que todos los seres sensibles tengan un *igual* derecho a la vida. Para comprender por qué esto es así, necesitamos considerar detenidamente el alcance de este principio. La mayoría de los animales vertebrados maduros normales (mamíferos, pájaros, reptiles, anfibios y peces) son obviamente sensibles. También es bastante probable que muchos invertebrados, como los artrópodos (por ejemplo, los insectos, las arañas y los cangrejos) sean sensibles. Pues también éstos tienen órganos de los sentidos y sistemas nerviosos, y a menudo se comportan como si pudieran ver, oír y sentir bastante bien. Si la sensibilidad es el criterio del estatus moral, ni siquiera deberíamos matar a una mosca sin una buena razón.

Pero ¿qué es lo que se considera una buena razón para la destrucción de un ser vivo cuya pretensión primaria al estatus moral es su probable sensibilidad? Los utilitaristas por lo general sostienen que los actos son moralmente erróneos si aumentan la cantidad total de dolor y sufrimiento en el mundo (sin algún aumento compensatorio de la cantidad total de placer y felicidad), o viceversa. Pero el matar a un ser sensible no tiene siempre tales consecuencias adversas. Cualquier entorno da cabida sólo a un número fi-

nito de organismos de cualquier especie. Cuando se mata a un conejo (de manera más o menos dolorosa), probablemente otro conejo ocupará su lugar, por lo que no disminuye la cantidad total de la felicidad conejil. Además, los conejos, como muchas otras especies que se reproducen con rapidez, deben ser presa de otras especies para que se mantenga la salud del sistema biológico general.

Así, el matar a seres sensibles no es siempre un mal en términos utilitaristas. No obstante, sería moralmente abusivo sugerir que puede matarse a la gente sólo porque es muy numerosa y altera la ecología natural. Si es más difícil justificar el matar a personas que a conejos —como creen incluso la mayoría de los partidarios de la liberación animal— debe de ser porque las personas tienen un estatus moral no basado sólo en la sensibilidad. En la sección siguiente, consideramos algunos argumentos a favor de este punto de vista.

8. La personalidad moral* y los derechos morales

Una vez superada la infancia, el ser humano normalmente posee no sólo capacidad sensorial sino también capacidades mentales «superiores» como la conciencia de sí y la racionalidad. Además, es un ser muy social, capaz —exceptuando los casos patológicos— de amar, criar, cooperar y tener responsabilidades morales (lo que implica la capacidad de guiar sus acciones a través de principios morales e ideales). Quizás, estas capacidades mentales y sociales pueden proporcionar sólidas razones para atribuir a las personas un mayor derecho a la vida que a cualesquiera de los demás seres sensibles.

Un argumento a favor de esta conclusión es que las capacidades específicas de las personas les permiten valorar su propia vida y la de otros miembros de sus comunidades más de lo que hacen otros animales. Las personas son los únicos seres que pueden planear el futuro, y que están a menudo obsesionadas por el miedo a una muerte prematura. Quizás esto signifique que la vida de las personas vale más para sus poseedores que la de las no personas sensibles. Si es así, matar a una persona es un mal moral mayor que matar a un ser sensible que no sea persona. Pero también es posible que la ausencia de temor ante el futuro tienda a hacer que la vida sea más placentera —y tenga mayor valor— para las no personas sensibles de lo que es nuestra vida para nosotros. Así, tenemos que buscar otro fundamento del superior estatus moral que la mayoría de las personas (humanas) se atribuyen mutuamente.

---

*«Personhood»: se adjetiva como «moral» para diferenciar esta noción respecto al concepto psicológico de personalidad.

Hablar de derechos morales es hablar de cómo deberíamos comportarnos. Es evidente que el hecho de entender la idea de un derecho moral no nos hace mejor que otros seres sensibles. No obstante, este hecho nos da razones convincentes para tratar a unos y a otros como iguales moralmente, con derechos básicos que no pueden ser ignorados por razones utilitarias estrictas. Si nunca pudiéramos confiar que otras personas no nos van a matar cuando juzgasen que obtendrían un beneficio por ello, las relaciones sociales se volverían enormemente más difíciles, y se empobrecería la vida de todos excepto la de los más poderosos.

Una persona sensible moralmente respetará todas las formas de vida, y evitará causar innecesariamente dolor o la muerte a seres sensibles. No obstante, respetará los derechos morales básicos de otras personas como derechos iguales a los propios, no sólo porque sean seres vivos y sensibles sino también porque así razonablemente podrá esperar y pedir que ellas le muestren el mismo respeto. Los ratones y los mosquitos no son capaces de mostrar este tipo de reciprocidad moral —por lo menos no en su interacción con los seres humanos. Cuando sus intereses entran en conflicto con los nuestros, no podemos esperar utilizar la argumentación moral para persuadirles a aceptar algún compromiso razonable. Así, a menudo es imposible concederles un estatus moral plenamente igual. Incluso la religión jainista de la India, que considera la muerte de cualquier ser un obstáculo para una iluminación espiritual, no exige la evitación total de estas muertes, excepto en el caso de aquéllos que han hecho votos religiosos especiales (para mayor información, véase el artículo 4, «La ética india»).

Si la capacidad para la reciprocidad moral es esencial para la personalidad moral, y si la personalidad moral es el criterio para la igualdad moral, el feto humano no satisface este criterio. Los fetos sensibles están más cerca de convertirse en personas que los óvulos fecundados o los fetos tempranos, y por eso podrían merecer algún estatus moral. No obstante, todavía no son seres racionales y conscientes de sí, capaces de amor, crianza y reciprocidad moral. Estos hechos avalan la idea de que incluso el aborto tardío no es totalmente equivalente al homicidio. Por ello es razonable concluir que en ocasiones puede justificarse el aborto de fetos sensibles por razones que no justificarían el matar a una persona. Por ejemplo, en ocasiones puede estar justificado el aborto tardío tras comprobarse una grave anormalidad fetal, o porque la continuidad del embarazo amenaza la salud de la mujer u ocasiona otras penalidades personales. Desgraciadamente, la discusión no puede terminar en este punto. La personalidad moral es importante como un criterio inclusivo de la igualdad moral: cualquier teoría que deniegue un estatus moral igual a ciertas personas debe ser rechazada. Sin embargo, la personalidad moral parece algo menos plausible como criterio exclusivo, ya que parece excluir a niños y a personas retrasadas que puedan

carecer de las capacidades mentales y sociales típicas de las personas. Además —como señalan los que se oponen al aborto—, la historia prueba que los grupos dominantes pueden racionalizar muy fácilmente la opresión afirmando que, en efecto, las personas oprimidas no son en realidad personas, en razón de alguna supuesta deficiencia mental o moral. En vista de esto, puede parecer aconsejable adoptar la teoría de que todos los seres humanos sensibles tienen derechos morales básicos plenos e iguales (para evitar el «especismo», podíamos otorgar el mismo estatus moral a los miembros sensibles de cualquier especie cuyos miembros normales y maduros pensemos que son personas). Según esta teoría, mientras un individuo sea a la vez humano y tenga sensibilidad, no puede cuestionarse su igualdad moral. Pero hay una objeción a esta extensión de un estatus moral igual incluso a los fetos sensibles: en la práctica es imposible conceder derechos morales iguales a los fetos sin negar esos mismos derechos a las mujeres.

9. Por qué el nacimiento importa moralmente

Hay muchos muchos casos en los que los derechos morales de diferentes individuos humanos entran en aparente conflicto. Por regla general, estos conflictos no pueden resolverse justamente denegando un estatus moral igual a una de las partes. Pero el embarazo es un caso especial porque en razón de la singular relación biológica entre la mujer y el feto, la extensión de un mismo estatus moral y legal a los fetos tiene unas consecuencias siniestras para los derechos básicos de la mujer.

Una consecuencia es que no estaría permitido el aborto «a petición». Si se aplica el criterio de la sensibilidad, sólo se permitiría el aborto durante el primer trimestre. Algunos argumentan que es un compromiso razonable, ya que daría a la mayoría de las mujeres suficiente tiempo para descubrir que están embarazadas, y decidir si abortan o no. Pero en ocasiones, los problemas que plantea la anormalidad del feto, la salud de la mujer, o su situación económica o personal a menudo surgen o se agudizan en una etapa posterior. Si se supone que los fetos tienen los mismos derechos morales que los seres humanos ya nacidos, a menudo las mujeres se verán obligadas a seguir embarazadas con gran riesgo para su propia vida, su salud o su bienestar personal. También pueden verse obligadas a someterse, contra su voluntad, a intervenciones médicas peligrosas e invasivas como la cesárea, cuando otros juzgan que ello sería beneficioso para el feto (en los Estados Unidos se han dado varios casos semejantes). Así, la extensión de los derechos morales básicos plenos e iguales a los fetos pone en peligro los derechos básicos de la mujer.

Sin embargo, una vez expuestos estos conflictos aparentes entre los de-

rechos del feto y los derechos de la mujer, podríamos preguntarnos aún por qué han de prevalecer los derechos de la mujer. ¿Por qué no favorecer a los fetos —en razón de que son más desamparados y tienen una mayor esperanza de vida? O bien ¿por qué no buscar un compromiso entre los derechos maternos y los del feto con concesiones iguales para ambas partes? Si los fetos fueran ya personas, en el sentido descrito, sería arbitrario anteponer los derechos de la mujer a los del feto. Pero es difícil argumentar que a los fetos o los recién nacidos sean personas en este sentido, dado que las capacidades de razonar, ser conscientes de sí y tener reciprocidad social y moral parecen desarrollarse después de nacer. ¿Por qué, pues, debemos considerar el nacimiento, en vez de cualquier otro momento posterior, como el umbral de la igualdad moral? Una razón de peso es que el nacimiento hace posible que al niño le sean otorgados los mismos derechos básicos sin violar los de nadie. Es posible encontrar en muchos países hogares idóneos para la mayoría de niños cuyos padres biológicos son incapaces o no están dispuestos a criarlos. Como la mayoría de nosotros deseamos proteger a los niños, y dado que ahora podemos hacerlo sin imponer excesivas penalidades a las mujeres y las familias, no hay razón evidente para no hacerlo. Pero los fetos son diferentes: su igualdad significaría la desigualdad de las mujeres. En igualdad de condiciones, es peor denegar los derechos morales básicos a los seres que claramente no son aún personas consumadas. Como las mujeres son personas y los fetos no, deberíamos estar a favor de respetar los derechos de las mujeres en casos de aparente conflicto.

10. Personalidad moral en potencia

Algunos filósofos afirman que, aunque los fetos puedan no ser personas, la capacidad de convertirse en personas les da los mismos derechos morales básicos. Este argumento no es plausible, ya que en ningún otro caso consideramos el potencial de conseguir un estatus que supone ciertos derechos como un título para esos mismos derechos. Por ejemplo, todos los niños nacidos en los Estados Unidos son votantes en potencia, pero ningún menor de edad de 18 años tiene derecho a voto en aquel país. Además, el argumento de la potencialidad prueba demasiado. Si un feto es una persona en potencia, también lo es un óvulo humano sin fecundar, junto al número suficiente de espermatozoides viables para conseguir la fecundación; pero pocos sugerirían seriamente que estos seres humanos vivos deberían tener un estatus moral pleno e igual.

Pero el argumento a partir de la potencialidad del feto se niega a claudicar. Quizás se deba a que el potencial que tienen los fetos es a menudo una buena razón para apreciarlos y protegerlos. Una vez que una mujer emba-

razada se ha comprometido a continuar la nutrición del feto, ella y sus seres queridos probablemente piensen que es un «bebé no nacido» y lo valoren por su potencial. El potencial del feto reside no sólo en su ADN, sino en el compromiso materno (y paterno). Una vez que la mujer se ha comprometido a continuar su embarazo, es correcto que valore el feto y proteja su potencial —como hace la mayoría de las mujeres, sin obligación legal alguna. Pero es impropio pedir que una mujer continúe un embarazo cuando es incapaz o no está dispuesta a ese enorme compromiso.

11. Resumen y conclusión

A menudo se enfoca la cuestión del aborto como si sólo fuese una cuestión relativa a los derechos del feto; y a menudo como si fuera sólo cuestión de los derechos de la mujer. La negación de un aborto seguro y legal viola los derechos de la mujer a la vida, a la libertad y a la integridad física. Con todo, si el feto tuviera el mismo derecho a la vida que la persona, el aborto sería todavía un acontecimiento trágico, difícil de justificar excepto en casos extremos. Así, incluso aquéllos que están a favor de los derechos de la mujer deben preocuparse por el estatus moral del feto. Sin embargo, ni siquiera una ética del respeto a la vida impide toda acción de matar intencionada. Cualquier acción semejante requiere justificación, y de algún modo es más difícil justificar la destrucción deliberada de un ser sensible que la de un ser vivo que no es (todavía) un centro de experiencia; sin embargo, los seres sensibles no tienen todos los mismos derechos. La extensión de un mismo estatus moral a los fetos amenaza los derechos más fundamentales de la mujer. A diferencia de los fetos, las mujeres son ya personas. No deberían ser tratadas como algo inferior cuando se queden embarazadas. Esta es la razón por la que el aborto no debería estar prohibido, y porque el nacimiento, más que cualquier otro momento anterior, señala el comienzo de un pleno estatus moral.

Bibliografía

Jaini, P.: *The Jaina Path of Purification* (Berkeley: University of California Press, 1979).

Leopold, A.: *A Sand County Almanac* (Nueva York: Ballantine Books, 1970).

Schweitzer, A.: *The teaching of reverence for life,* trad. R. y C. Winston (Nueva York: Holt, Rinehart y Winston, 1965).

Thomson, J. J.: «A defense of abortion», *Philosophy and public affairs* I: I (otoño 1971), págs.. 47-66.

Otras lecturas

Feinberg, J., ed.: *The problem of abortion* (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1984).
Goldstein, R. D.: *Mother-Love and abortion: a legal interpretation* (Berkeley: University of California Press, 1988).
Harrison, B. W.: *Our right to choose: toward a new ethic of abortion* (Boston: Beacon Press, 1983).
Mohr, J. C.: *Abortion in America: the origins and evolution of national policy, 1800-1900* (Oxford: Oxford University Press, 1978).
Regan, T.: *The case for animal rights* (Berkeley: University of California Press, 1983).
Singer, P.: *Animal liberation: a new ethics for our treatment of animals* (Nueva York: Avon Books, 1975).
Sumner, L. W.: *Abortion and moral theory* (Princeton: Princeton University Press, 1981).
Tooley, M.: *Abortion and infanticide* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

27
LA SEXUALIDAD

Raymond A. Belliotti

1. Introducción

Las preguntas acerca del lugar que desempeña la sexualidad en la búsqueda de una vida buena fueron centrales en la filosofía clásica. Pero llegó una época en que las cuestiones acerca de la sexualidad, aun abordadas desinhibidamente por poetas y libertinos, ocuparon un exiguo lugar entre los filósofos. No obstante, con el resurgir del interés actual por la ética aplicada, el estudio de la sexualidad se ha vuelto a considerar un tema filosófico legítimo e importante. Si se trata de una (feliz) reactivación de la libido de los filósofos o de que éstos meramente están haciendo frente y respondiendo a las actitudes más abiertas de la sociedad hacia el sexo sólo podemos conjeturarlo.

Este ensayo trata de algunas de las cuestiones sexuales principales que han intrigado a los filósofos: ¿son el género y los roles reproductores naturales o se han construido socialmente? ¿Debe la sexualidad moralmente permitida tener una única función? ¿Debe ser heterosexual? ¿Debe tener lugar dentro de los límites de la institución matrimonial? ¿Qué tipos de actividad sexual están permitidos moralmente y en qué circunstancias?

Dos advertencias: la expresión «moralmente permisible» significa «no prohibido moralmente». Así, etiquetar a un acto moralmente permisible no implica necesariamente que el acto sea «loable» o «exigido moralmente» o la «mejor acción posible» o «la que más conviene a nuestros intereses a largo plazo». Además, el artículo trata de la permisibilidad moral de varios tipos de sexualidad desde el punto de vista de las acciones en sí mismas, no desde el punto de vista de las consecuencias más amplias que éstas tienen. Así, el ensayo omite los casos extraordinarios en que los actos sexuales parecen

moralmente permisibles en sí pero debido a las circunstancias en que se realizan tienen unas consecuencias extremadamente perjudiciales para terceros.

2. La moralidad tradicional de Occidente

1. El dualismo en la Grecia antigua

Más de cinco siglos antes del nacimiento de Cristo, los pitagóricos enseñaban un marcado dualismo entre el cuerpo humano mortal y el alma humana inmortal. Animados por la creencia en la unidad de toda vida, enseñaban que las almas individuales eran fragmentos de la divina, del alma universal. Los pitagóricos sostenían que la única búsqueda de los humanos en la tierra debería ser la de la pureza espiritual que preparaba a las almas humanas a volver al alma universal. Afirmaban que la purificación se obtenía a través del silencio, la contemplación y la abstención de la carne animal. Hasta que las almas individuales volvían al alma universal, los pitagóricos sostenían que las almas estaban atrapadas en los cuerpos y sujetas a la transmigración: la muerte deshacía la unión de un alma individual con un cuerpo particular, y el alma transmigraba a un nuevo cuerpo de un ser humano o animal.

Los pitagóricos tuvieron una influencia significativa en las doctrinas de Platón sobre la inmortalidad del alma, la existencia de Universales en un mundo de una Verdad y Razón superiores, y de la filosofía como la preparación para la asimilación humana con la divinidad. Posteriormente, los estoicos postularon el ideal de tranquilidad interior basada en la autodisciplina y la libertad de las pasiones, un ideal conseguido en parte retirándose del mundo material y de sus preocupaciones físicas por respeto a intereses espirituales y ascéticos; mientras que los epicúreos aspiraban a la paz de la mente forjada en parte suprimiendo los deseos físicos intensos. Así, las semillas del dualismo estaban firmemente plantadas antes del nacimiento de Cristo, y surgió una de las tendencias de la sexualidad de Occidente: el ascetismo que recomienda el distanciamiento y la libertad de la pasión sexual, o al menos aconseja la subordinación del deseo sexual a la razón; que considera al cuerpo como una cárcel del alma humana inmortal; y a menudo va unido a la creencia de que nuestro mundo es un sucedáneo de la Verdad y la Realidad.

2. El pensamiento judeo-cristiano

El punto de vista predominante del Antiguo Testamento subrayaba el goce del sexo, aconsejaba la fecundidad y daba por descontado que el ma-

trimonio y la paternidad eran naturales. En parte movidos por el interés hacia la reproducción de la estirpe familiar, los patriarcas y los reyes de Israel practicaban la poligamia; se eximía a los varones recién casados del servicio militar durante un año para que las parejas pudieran disfrutar de la felicidad sexual conyugal; y se permitían los matrimonios en régimen de levirato, en los que la viuda sin hijos de un hombre podía ser fecundada por su cuñado y el hijo resultante podía ser considerado como el descendiente del finado. En contraste con el dualismo griego y el ascetismo, las actitudes hacia el sexo y el mundo material en el Antiguo Testamento eran abrumadoramente positivas.

En los pocos versículos del Evangelio en los que trata del sexo, Jesús condena el adulterio y el divorcio. Pero en ningún lugar estigmatiza los impulsos eróticos como inherentemente malos. Predicando una ley del amor y valorando a la gente por sus intenciones y motivos internos, Jesús castiga el sexo y el mundo material como obstáculos para la salvación eterna sólo cuando asumen el papel de ídolos.

San Pablo fue el primero que presentó el ideal cristiano del celibato («bueno es para el hombre no tocar mujer... quisiera yo que todos los hombres fueran como yo», I Cor. 7) pero se pronunció en contra de largos períodos de abstinencia sexual dentro del matrimonio para aquellos cuyas pasiones impedían el celibato («Si no pueden contenerse, que se casen. ¡Mejor casados que inflamados por la pasión!»). También advirtió que el sexo, así como las demás cosas de este mundo, debía estar subordinado a ganar la salvación eterna («el hombre soltero está ansioso por los asuntos del Señor... pero el hombre casado siente ansias por los asuntos terrenales»). Aunque San Pablo postuló un ideal que contrastaba con los consejos del Antiguo Testamento, y aunque estuvo influido por las tendencias dualistas griegas, estuvo cerca de sugerir que el sexo era inherentemente malo.

Al buscar conversos entre los gentiles, tendió a disminuir la herencia judía de la Iglesia, mientras aumentaban las influencias griegas. Con la aparición de los gnósticos, la virginidad se convirtió en una virtud importante y el matrimonio una concesión a los espiritualmente débiles. Después de renunciar a su turbulento pasado, San Agustín se convirtió, con sus obras *De la virginidad santa* y *Sobre el matrimonio y la concupiscencia,* en el principal sistematizador y refinador de una tradición que exhortaba a la gente a renunciar al placer corporal a cambio del superior ideal contemplativo.

De acuerdo con esta línea de pensamiento, antes de la caída de Adán y Eva, la sexualidad no estaba contaminada por una pasión violenta y estaba controlada y refrenada por la mente. Con el pecado original surgió el deseo sexual ardiente y la pérdida del control del cuerpo. En consecuencia, se pensó que todo deseo sexual estaba contaminado con el mal en razón de su origen. Además, se pensó que el propio pecado original se transmitía gene-

racionalmente a través de las relaciones sexuales. De ahí el requisito del nacimiento a partir de una virgen: Jesús pudo estar libre del pecado original al no ser engendrado a través del acto sexual. Se reafirmó el superior ideal del celibato, considerándose la sexualidad en el matrimonio un mal necesario para la continuación de la especie: sólo estaba moralmente permitido si estaba motivado por el deseo de hijos, se realizaba por un acto que por su naturaleza no impedía la procreación, y se ejecutaba de manera moderada y decorosa. Siglos más tarde, Santo Tomás de Aquino, en su *Summa Theologiae,* reiteró la concepción agustiniana de la sexualidad, pero mejorando hasta cierto punto el recelo de San Agustín hacia el placer corporal y el gozo en el matrimonio.

Aun coincidiendo sustancialmente con la posición agustiniano-tomista sobre la sexualidad, Lutero rechazó el celibato como ideal. En su *Carta a los Caballeros de la Orden Teutónica,* Lutero observó que muy pocos están libres de impulsos eróticos, y que Dios ha instituido y exige el matrimonio para todos, con excepción de unos pocos. Calvino retoma este planteamiento y reafirma que la actividad sexual dentro del matrimonio debe ser moderada y decorosa. La procreación siguió siendo para los reformadores protestantes la principal función positiva del sexo.

La posición de la Iglesia católica romana sobre el sexo ha sido reafirmada en numerosas ocasiones en las encíclicas papales del Papa León XIII (1880), el Papa Pío XI (1930), el Papa Pablo VI (1968) y la vaticana *Declaración sobre ciertas cuestiones acerca de la moral sexual* (1975): el sexo es moralmente permisible sólo si tiene lugar dentro de la institución del matrimonio y el acto no es deliberadamente incompatible con la reproducción humana. Bajo este punto de vista, todas las actividades sexuales que tienen lugar fuera de la institución matrimonial (por ejemplo, el adulterio, la promiscuidad) y todas las expresiones sexuales que son deliberadamente incompatibles con la reproducción humana (por ejemplo, la masturbación, la homosexualidad, el sexo oral y anal, e incluso el uso de anticonceptivos) son estigmatizados como «no naturales» y, por tanto, de inmorales.

Esta posición puede registrar diversas modificaciones. Por ejemplo, se puede afirmar que la sexualidad es moralmente permisible si tiene lugar dentro de la institución matrimonial, incluso cuando sea de carácter incompatible con la reproducción. Así, puede aceptarse el sexo oral y anal, reconociéndose el placer dentro del matrimonio como una meta legítima de la sexualidad.

3. *Crítica de la posición cristiana*

Estas posiciones son generalmente criticadas por sus presupuestos subyacentes: una concepción de la naturaleza humana ahistórica; una inmuta-

ble y limitada percepción del lugar apropiado de la sexualidad dentro de esa naturaleza; un punto de vista excluyente sobre la única forma aceptable de la familia, y una percepción limitada de la función de la actividad sexual humana. Más que una teoría moral derivada de un análisis objetivo de la naturaleza humana, quienes se refieren a lo «natural» en el ser humano, a menudo parecen elegir aquellos elementos de nuestra naturaleza que corresponden a sus propias preconcepciones acerca de cómo deberíamos comportarnos. ¿Por qué la sexualidad dentro del matrimonio con fines procreativos es más congruente con la naturaleza humana que la sexualidad fuera del matrimonio con la finalidad de conseguir placer? (el artículo 13, «El derecho natural», muestra la falacia de intentar utilizar la noción de «ley natural» de esta manera).

4. *Amor e intimidad*

Una manera de desarrollar alguna de las posiciones clásicas básicas es sostener que el sexo es moralmente permisible sólo si se practica en el marco de una experiencia de amor e intimidad. Vincent Punzo sostiene variantes de esta postura en su obra *Reflective naturalism*, y Roger Scruton en su libro *Sexual desire*. Esta posición, al menos en la versión de Punzo, elimina la restricción del matrimonio ceremonial pero la sustituye por una posición más profunda sobre la necesidad de la confianza mutua, la aceptación y la comunidad recíproca de los pensamientos más íntimos. El amor y la intimidad, aunque suelen ser parte del matrimonio armonioso, no son lógicamente necesarios para el matrimonio ni se limitan a éste.

Esta posición se basa en dos postulados principales: una visión de la naturaleza humana según la cual el sexo es una actividad humana que refleja aquellos aspectos de la personalidad más cercanos a nuestro ser; y la idea de que el sexo sin amor degrada y en definitiva fragmenta la personalidad humana. Este enfoque está animado por el impulso de sustraerse a los efectos deshumanizadores de una sexualidad mecánica y meramente promiscua y, en su lugar, exaltar el sexo como la expresión física más íntima del ser humano —un acto que merece una atención especial debido a su singular efecto sobre nuestra integridad existencial. Este enfoque ha conocido también diversas modificaciones. Algunos defensores sostienen que los requisitos de amor e intimidad deben ser exclusivos. Así, la sexualidad moralmente permitida puede darse sólo con otra persona; pero incluso aquí serían moralmente permisibles sucesivas interacciones sexuales amorosas. Otros defensores de este enfoque argumentan que el sexo puede ser no excluyente porque una persona es capaz de amar simultáneamente a más de

una persona. De aquí que serían moralmente permisibles los vínculos de amor simultáneos.

5. *Crítica al amor y la intimidad*

Los críticos consideran que el enfoque basado en el amor y la intimidad sobreestima y universaliza la importancia de la actividad sexual para la integridad existencial y la maduración psicológica.

En primer lugar, es evidente que mucha gente no limita su actividad sexual al amor, a pesar de lo cual no necesariamente muestra los efectos de la deshumanización y la desintegración psicológica tan temida por los defensores de esta propuesta. En segundo lugar, aun cuando el sexo sin amor produzca una fragmentación existencial, de ello no se sigue que las interacciones sexuales sean *moralmente* no permisibles. A menos que se nos exija moralmente realizar sólo aquellas acciones que faciliten la integridad existencial, de ello se deduce, a lo sumo, que el sexo sin amor en tales casos es una conducta equivocada o imprudente por razones de conveniencia. El ámbito de la «moral» no es coextenso con el ámbito de lo que va en mis «mejores intereses». Es decir, uno no está moralmente *obligado* a realizar sólo acciones que redunden en su mejor interés. Por último, aunque el amor y la intimidad son aspectos importantes de la personalidad humana no está totalmente claro que sean siempre primordiales. Llevamos a cabo muchas actividades valiosas que no necesariamente van unidas al amor y la intimidad. ¿Por qué el sexo debe ser diferente? Si se afirma que el sexo es diferente porque está vinculado de manera profunda y necesaria a nuestra personalidad, se plantean otras cuestiones, como por ejemplo: ¿es esta correspondencia un hecho ahistórico? ¿No podría el placer, sin el amor y la intimidad, constituir un legítimo objetivo de la sexualidad para mucha gente? ¿Es la importancia del sexo para la integridad existencial un hecho biológico o meramente una interpretación social de ciertos subgrupos de la sociedad?

La insatisfacción por la moralidad sexual tradicional de Occidente ha dado lugar a diferentes enfoques. A menudo, la idea del contrato ha proporcionado una alternativa a la moralidad tradicional, no sólo en relación con la obligación política y con la justicia, sino también en relación con la moralidad sexual.

3. Enfoques contractualistas

Los enfoques contractualistas sostienen que la actividad sexual debe valorarse moralmente con los mismos criterios que cualquier otra actividad

humana. Por consiguiente, subrayan la importancia de un mutuo consentimiento informado y voluntario y resaltan la necesidad de tolerar la diversidad sexual como reconocimiento de la libertad y de la autonomía humana. Algunos contractualistas, como Russell Vannoy en su obra *Sex without love*, están influidos por una corriente del pensamiento occidental que describe la sexualidad como un valioso don, a practicar con frecuencia y osadía (por ejemplo, Rabelais, Boccaccio, Kazantzakis); otros contractualistas suscriben el antiguo punto de vista según el cual la sexualidad debe saborearse con adecuada moderación (p. ej., Homero, Aristóteles, Montaigne).

1. *La concepción libertaria*

A menudo, la posición libertaria consigue una gran aceptación inicial porque se propone en aquellas culturas que consideran el derecho contractual necesario para la santidad de la libertad humana. La aplicación de la filosofía libertaria a las relaciones sexuales tiene como resultado la concepción de que la sexualidad es moralmente permisible si y sólo si se practica con un mutuo y voluntario consentimiento informado. En vez de centrarse en una concepción particular de la institución matrimonial o en una comprensión especial de la función «correcta» de la sexualidad o una noción iusnaturalista del vínculo necesario entre sexualidad y personalidad humana, este punto de vista resalta la importancia de la autonomía humana reflejada en acuerdos libremente establecidos. Sus defensores insisten en que los valores supremos son la libertad individual y la autonomía. Así, sería una tiranía insistir en un tipo de interacción sexual particular o prescribir un ámbito específico para el sexo aceptable. La prueba de la sexualidad moralmente permisible es simple: ¿han consentido voluntariamente los interesados, en posesión de las capacidades básicas necesarias para una elección autónoma, una interacción sexual particular, sin fuerza, engaño ni compulsión explícita? En consecuencia, el sexo no es permisible cuando una o ambas partes carezcan de la capacidad de consentimiento informado (por ejemplo, por minoría de edad, alteración mental significativa o con animales); o cuando hay una compulsión explícita (por ejemplo, amenazas o extorsión), fuerza (por ejemplo, coerción), o engaño (por ejemplo, una parte engaña a la otra con respecto a la naturaleza del acto o la naturaleza de sus sentimientos para persuadirle a «aceptar» sus proposiciones sexuales).

2. *La crítica al libertarismo*

La debilidad más notoria de esta postura es que ignora las numerosas distorsiones morales que tienen lugar en el ámbito del contrato: las partes

de un contrato pueden tener un poder negociador radicalmente desigual, una vulnerabilidad notablemente diferente, una de las partes puede negociar bajo la presión de una situación de necesidad, o el contrato puede considerar atributos importantes constitutivos de la personalidad humana como si fueran meras mercancías sujetas a trueque mercantil. Tales distorsiones ponen en cuestión el que un contrato particular sea moralmente permisible. La existencia de un contrato no le da en sí una validez moral. Es decir, una vez que sabemos que existe un contrato, al que se ha llegado por un «consenso voluntario», puede aún cuestionarse lo siguiente: ¿están justificados moralmente los términos de ese contrato? La posición libertaria sólo puede tener lugar si la interacción contractual voluntaria comprende el conjunto de la moralidad. El siguiente ejemplo tiene por objeto poner en cuestión ese supuesto.

Juan Guerra es un pobre pero honrado hijo de barbero cuya familia está en difícil situación, pues no tiene cubiertas las necesidades básicas. Entonces ensaya, sin éxito, diferentes maneras de conseguir el dinero que necesita. En un momento dado, Juan Guerra tiene conocimiento de las extrañas tendencias de su vecino Miguel Preysler. Miguel es un individuo rico y sádico, que ofrece 600.000 pesetas más gastos médicos a quien permita que le corte el dedo corazón de la mano derecha. Miguel muestra a Juan una bonita colección de dedos humanos expuesta sobre la pared de su cuarto de estar. Juan pregunta a Miguel si la oferta sigue en pie, tras lo cual Miguel le muestra 600.000 pesetas y exclama: ¡Hagamos el trato! Después de negociar aspectos menores como el tipo de hacha que se utilizará, si la habitación del hospital de Juan será individual o no y la participación de Juan en los ingresos que obtendrá Miguel por las visitas de quienes deseen ver su cuarto de estar, se cierra el acuerdo y se ejecuta el contrato. Juan gana 600.000 pesetas y pierde un dedo.

Aunque el contrato imaginario se acordó voluntariamente sin fuerza, engaño o compulsión, muchos insistirían que semejante contrato es inmoral porque Miguel ha explotado las calamitosas circunstancias, la vulnerabilidad y la desesperada situación de Juan. Además, ambas partes trataron una parte del cuerpo de Juan como si fuera una mera mercancía cotizable en el mercado. Se podría objetar que el libertario puede evitar este contraejemplo porque Miguel *dañó* a Juan: le cortó el dedo. Pero esta objeción no es convincente porque un libertario parece estar dispuesto a permitir que Juan juzgue si la pérdida de un dedo, unida a la ganancia de 600.000 pesetas constituye realmente un «daño». Para el libertario, el consentimiento elimina el daño, y por ello no se puede sostener que Miguel violara el derecho negativo de Juan a no ser dañado. Si bien el libertario ha identificado *aspectos* importantes de la moralidad —las nociones de libertad y autonomía in-

dividual— puede pensarse que exagera dichos aspectos hasta el punto de convertirlos en lo único moralmente relevante.

3. *Modificaciones kantianas*

Es posible encajar la anterior objeción modificando el punto de vista libertario. Una manera de hacerlo es incorporando el principio kantiano que dice «es moralmente incorrecto tratar a los demás meramente como medios para nuestros propios fines» (véase el artículo 14, «La ética kantiana», para el examen de este principio y su base en la ética de Kant). Este es nuestro enfoque en el artículo «A philosophical analysis of sexual ethics» (Belliotti, 1979). La máxima de Kant sugiere que los individuos son culpables si reducen a sus víctimas al papel de objetos: si tratan a los demás como meros objetos o instrumentos que puedan ser manipulados y utilizados para los propios fines. Uno de los peores actos que una persona puede infligir a otra es reconocer y tratar a ésta como inferior de lo que realmente es: reconocer al otro no como un fin, no como un sujeto de experiencia igual. Puede decirse que considerar los atributos importantes constitutivos de la personalidad humana como si fueran meras mercancías susceptibles de transacciones mercantiles es un ejemplo de explotación en el sentido más amplio de la palabra. En este punto reconocemos la idea importante que no han tenido en cuenta los libertarios: los contratos se validan moralmente a sí mismos. Por lo tanto, semejante enfoque considera que el sexo es inmoral si y sólo si supone engaño, incumplimiento de promesa, fuerza ilícita o explotación. Este enfoque reconoce que la naturaleza de las interacciones sexuales es contractual y supone la noción de reciprocidad. Cuando dos personas voluntariamente consienten en una relación sexual crean unas obligaciones mutuas basadas en su respectivas necesidades y expectativas. Nos relacionamos sexualmente con la finalidad de satisfacer ciertos deseos que no podemos satisfacer solos (por ejemplo, el instinto de reproducción, el deseo de placer, el anhelo de amor e intimidad y el deseo de ser valorados por los demás, además de por motivaciones menos loables como la agresión, la sumisión y el dominio). Esta postura reconoce explícitamente que las actividades sexuales son evaluadas moralmente con las mismas reglas y principios generalmente relevantes en la valoración de las acciones humanas. No hay intención de anular la distinción entre «moralidad» y «prudencia»: afirmar que un acto es moralmente aceptable no implica que sea aconsejable llevarlo a cabo. Es decir, la moralidad de una acción no es el único criterio que debiéramos utilizar al decidir si lo realizamos o no. Un acto puede ser moralmente permisible pero estratégicamente inadecuado y no recomendable porque no sirva el mejor interés a largo plazo de una persona, o porque

resulta ofensivo para nuestro gusto, o porque nos aparta de otros empeños que valen más la pena.

4. *Crítica a la modificación kantiana*

Las críticas a esta postura se centran en varios posibles puntos débiles: este punto de vista ¿no reduce la sexualidad al mismo frío y bajo cálculo característico de las transacciones empresariales? ¿Por qué aplicar los criterios contractuales a un asunto tan íntimo? A diferencia de los contratos de negocios, los «contratos» sexuales rara vez se explicitan o someten a largas negociaciones. ¿Cómo sabemos cuándo un contrato es adecuado y qué expectativas razonables se derivan de él? ¿Cómo puede el sexo ser moralmente permisible incluso siendo contrario a nuestros mejores intereses a largo plazo y a nuestra felicidad? ¿No es la noción de «explotación» maleable e indeterminada? ¿No son eslóganes tan indeterminados como «es incorrecto utilizar al otro» y «es incorrecto reducir a mercancía atributos esenciales» inútiles como guía para la valoración moral?

4. Los desafíos desde la izquierda política

Las perspectivas marxistas y feministas critican los demás enfoques sobre la base de un análisis de la naturaleza de las relaciones personales, y niegan las posibilidades de unas relaciones sexuales genuinamente iguales en el tipo de sociedad predominante en Occidente.

1. *El marxismo clásico*

En su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels observó que en la familia burguesa las esposas proporcionaban un servicio doméstico barato y desempeñaban una tarea socialmente necesaria (por ejemplo, el cuidado de los niños y de los ancianos) y se esperaba que engendrasen herederos identificables y legítimos para una reproducción ordenada de la propiedad capitalista, mientras que los maridos les proporcionaban a cambio comida y alojamiento. Presumiblemente este intercambio explicaba la necesidad de fidelidad conyugal por parte de la mujer y proporcionaba, según es característico del marxismo, la base económica para la existencia de las prerrogativas del varón en el seno de la familia. La familia burguesa se concebía según el fundamento permanente del capitalismo: el beneficio privado. Dado que en una sociedad capitalista la mujer burguesa

era excluida del espacio de trabajo público, se veía forzada a atarse económicamente a los hombres. Los vínculos emocionales y personales aparentemente en juego en la sexualidad marital se reducen de hecho a una serie de interacciones comerciales en las que se intercambian deliberadamente beneficios contractuales recíprocos. Por consiguiente, la retórica de la mercancía se extiende incluso al lugar sagrado e íntimo de la vida capitalista.

Aquí Engels vuelve del revés el principal argumento cristiano: la sexualidad *en el seno de* la familia burguesa es una forma de prostitución (en un sentido peyorativo) y por ello es inmoral, porque su origen es la explotación económica de los pobres por los poderosos y el resultado es la mercantilización de los atributos esenciales de la mujer. La solución a los males de la familia burguesa es la socialización del trabajo doméstico, la plena inclusión de la mujer en el ámbito público y, lo más importante, el desmantelamiento del marco capitalista que fomenta la división de clases y la explotación económica.

El marxismo clásico afirma que en una sociedad capitalista la noción de «consentimiento informado» está contaminada por la necesidad subyacente de supervivencia económica. La referencia a un «mutuo acuerdo» y a «beneficios recíprocos» pueden ser ilusiones derivadas de la falsa conciencia del materialismo capitalista. El sexo es moralmente permisible sólo si las partes comparten una dosis de igualdad, no están motivadas (consciente o inconscientemente) por necesidades económicas y no consideran sus atributos esenciales como meras mercancías —todo lo cual exige la eliminación del capitalismo.

2. *La crítica del marxismo*

Las críticas a la concepción de la sexualidad del marxismo clásico se centran en objeciones más generales sobre la pertinencia de la explicación marxista de la falsa conciencia, su explicación histórica de los orígenes de la explotación, su comprensión de la economía capitalista y su descripción de las relaciones de las diversas clases sociales. Sin embargo, está fuera de los límites de este ensayo la explicación y análisis detallado de estas críticas. Puede encontrarse una presentación más detallada de la perspectiva ética del marxismo en el artículo 45, «Marx contra la moralidad».

3. *Las perspectivas feministas*

En su obra *Feminist politics and human nature,* escrita desde una perspectiva socialista-feminista, Alison Jaggar insiste en que el marxismo sub-

raya la base económica de la opresión de la mujer, pero no tiene en cuenta el origen verdadero de esa opresión: la agresión y dominación de los hombres. Jaggar resalta que la eliminación del sistema económico capitalista no ha transformado sustancialmente la situación de la mujer en los países socialistas; asimismo, distingue el tipo de explotación que sufren los trabajadores capitalistas de la opresión que soportan las esposas; y por ello niega que desigualdad en razón del sexo pueda explicarse adecuadamente por causas económicas.

Las explicaciones teológicas y contractuales no corren mejor suerte ante la crítica feminista. En su obra *Feminism unmodified,* Catharine MacKinnon afirma que las nociones de «derecho natural» y «elección autónoma», subyacentes a las explicaciones tradicionales, tienen graves fallos. Las feministas radicales como MacKinnon sostienen que los roles sexuales —formados socialmente— hacen extraordinariamente difícil que la mujer identifique y alimente sus propios deseos y necesidades sexuales. Las mujeres se socializan para satisfacer los deseos y necesidades sexuales del varón a fin de mostrar su valor propio y cumplir sus obligaciones, creadas socialmente. El dominio del varón y la sumisión de la mujer son las normas de comportamiento sexual aceptadas, y definen en sentido amplio los respectivos roles de los sexos en general. La referencia cristiana al derecho natural está fuera de lugar porque nuestras necesidades y deseos sexuales son principalmente cuestión de condicionamiento social, mientras que la creencia contractual en un consentimiento informado es un engaño debido a que el mismo condicionamiento social limita el alcance de oportunidades y opciones reales de las mujeres y alimenta una falsa conciencia acerca del lugar de la mujer en el mundo y su relación con los hombres.

Las feministas como MacKinnon pretenden desenmascarar las implicaciones políticas de la actividad sexual y llegan a la conclusión de que las mujeres siempre permanecerán subordinadas a los hombres a menos que se reformule y reconstruya la sexualidad. Como relacionan la percepción de los tipos adecuados de actividad sexual con concepciones más amplias sobre las formas políticas adecuadas, las feministas más radicales (por ejemplo, las separatistas lesbianas) tienden a sospechar del tipo de actividad sexual recomendada en los regímenes centristas: matrimonial, heterosexual, monogámica, reproductiva, privada, en una relación bien definida, etc. Muchas feministas sospechan que tal actividad sexual cuidadosamente definida facilita de una manera directa la sumisión política general de la mujer. En su libro *Lesbian Nation*, Jill Johnston encabeza la posición separatista y defiende la sexualidad entre mujeres como única forma de afirmación política y de superar la opresión de los hombres. Desde esta perspectiva, las mujeres deben socavar la dominación y el poder de los hombres en todos los frentes, siendo el de la actividad sexual uno de los más importantes.

¿Cuál es la sexualidad moralmente permisible para las feministas? Aunque hay mucho desacuerdo interno, algunas cosas parecen claras. El sexo está moralmente permitido sólo al margen de los roles tradicionales de dominación del varón y sumisión de la mujer, si las mujeres no están políticamente victimizadas por su sexualidad y tienen el poder y la capacidad de controlar su acceso a ella y definirse por sí mismas. ¿Qué acontecimientos pueden garantizar estas condiciones? Aquí se intensifican los desacuerdos internos. La gama de respuestas incluye estas posiciones: separación total de hombres y mujeres, con boicoteo femenino a las relaciones heterosexuales; desmercantilización del cuerpo de la mujer; revolución biológica (por ejemplo, reproducción artificial) para liberar a las mujeres de las obligaciones esencialmente desiguales de la natalidad y la crianza; independencia económica de las mujeres respecto de los hombres; remuneración de las mujeres que presten servicios domésticos y necesarios socialmente comparable a la de los hombres en la esfera pública; eliminar la distinción entre «trabajo de hombres» y «trabajo de mujeres», y pleno acceso de la mujer al ámbito público, particularmente a las posiciones de prestigio que definen el poder político y social.

4. *La crítica al feminismo*

Las críticas al feminismo son a menudo muy específicas. Por ejemplo, las separatistas lesbianas afirmarían que sólo la separación de los hombres puede permitir a las mujeres ejercitar el poder y controlar su cuerpo. Las feministas menos radicales y las no feministas, por otro lado, insisten que tal postura es innecesaria y que limita también las elecciones de las mujeres y rechaza incluso la posibilidad teórica de la mujer de tener una relación heterosexual consensuada no explotadora. Considera a los hombres incapaces por naturaleza de algo distinto a la opresión y la explotación. La postura separatista parece defectuosa porque si bien parte de un desprecio general de la idea de una naturaleza humana ahistórica, termina confiando precisamente en esta noción.

Las críticas más generalizadas del feminismo se centran en su concepción del «consentimiento libre» y en su invocación de la «falsa conciencia». Si se interpreta literalmente, algunas feministas sugieren que virtualmente todas las mujeres son incapaces del consentimiento informado porque han sucumbido víctimas de un condicionamiento generalizado por una sociedad dominada por los hombres. Sin embargo, tal noción parece muy amplia y puede utilizarse como justificación del paternalismo: si las mujeres son verdaderamente incapaces del consentimiento informado ¿por qué no deben someterse al mismo trato paternalista que se presta a otros grupos,

como por ejemplo los niños, que carecen de dicha capacidad? Además, si una mujer obtiene satisfacción en sus relaciones heterosexuales, ¿debería estigmatizarse automáticamente ello como resultado de la falsa conciencia, sólo porque difiere de la doctrina fundamental de ciertas feministas?

Además, ¿por qué deberíamos suponer que la sexualidad es tan esencial para la personalidad y a la feminidad? Una de las presunciones de las feministas es que la actividad sexual afecta al ser más íntimo y los atributos esenciales de la mujer. Pero ¿es *ese* hecho una necesidad biológica o meramente un artificio social de una sociedad dominada por el varón? ¿De qué manera podemos distinguir los atributos esenciales que supone el trabajo asalariado ordinario de los estimulados en la actividad sexual? Si no podemos hacerlo, quizás los marxistas están en lo cierto al pensar que debe desmercantilizarse tanto el trabajo asalariado como el sexo; o quizás tengan razón algunos contractualistas al pensar que también el trabajo asalariado y el sexo podrían convertirse en mercancías en determinadas circunstancias. Por último, los liberales políticos argumentarían que la esfera pública está cada vez más abierta a las mujeres, que la sociedad se ha sensibilizado mucho en favor de un reparto equitativo del trabajo doméstico y de la crianza de los hijos, que abundan centros de cuidados de día, que la educación primaria y la socialización es mucho más compatible con la igualdad sexual y que la mujer tiene hoy más oportunidades de poder social y político. Para un liberal todo lo anterior muestra que la actividad heterosexual no va necesariamente unida a la explotación, la mercantilización y la ausencia de consentimiento informado.

5. Epílogo

Quizás, la posición más convincente sobre la moralidad sexual sea la basada en el modelo libertario modificado por la máxima kantiana, pero que en su definición de «explotación» presta especial atención a la sensibilidad del marxismo clásico hacia la coerción económica y a la preocupación del feminismo por los vestigios de la opresión masculina.

Este enfoque puede responder a algunas de las críticas antes planteadas. La base contractual de la interacción sexual resulta de un acuerdo voluntario fundado en las expectativas de satisfacción de las necesidades y deseos recíprocos. Si bien en ocasiones están en juego importantes sentimientos de intimidad, que distinguen el sexo de las normales transacciones de negocios, y estos sentimientos suscitan una especial vulnerabilidad emocional, esto no prueba que el sexo no sea contractual; más bien muestra que los contratos sexuales son a menudo los acuerdos más importantes que establecemos. Además, si bien es cierto que los encuentros sexuales no suelen ser

tan explícitos como los pactos de negocios, debería guiarnos la noción de expectativas razonables basadas en un contexto específico. Esta guía podría complementarse por un criterio de precaución: en caso de duda, no sobreestimemos lo que ofrece la otra parte y busquemos una declaración más explícita si es preciso.

Además, de acuerdo con esta posición los conceptos de «moralidad» y «felicidad» no son coextensos. Suponemos que si sólo llevásemos a cabo acciones moralmente permisibles estaría asegurada una dosis de felicidad, pero eso no puede garantizarse. La consecución de la felicidad depende, entre otras cosas, de una variedad de aspectos físicos y materiales (por ejemplo, la salud y la satisfacción de ciertas necesidades biológicas) que la acción moral en sí misma no proporciona.

Pero es mucho más lo discutible y controvertido. En primer lugar, tenemos que admitir que la «explotación» no es un concepto que hable por sí mismo. El contenido de expresiones como «utilizar a otro meramente como un medio», «mercantilizar ilegítimamente atributos esenciales del individuo» y «convertir en objeto al otro» deben articularse en una teoría social y política más general. Los críticos están en lo cierto al pensar que los kantianos utilizan demasiado a menudo tales expresiones como un talismán cuyo significado mágico resulta intuitivamente obvio para todos. Ciertamente, la posición aquí defendida considera los siguientes casos como muestra de explotación: sacar provecho de las alternativas limitadas, la situación desesperada o las necesidades del otro; manipular su consentimiento mediante la utilización de un poder desigual, y socavar el consentimiento voluntario o informado del otro a través de engaño o de diversas formas de coerción física o económica. Pero incluso estas explicaciones de «explotación» tienen que especificarse más. Si van demasiado lejos al explicar estas nociones, los defensores de esta postura se encontrarán en la poco confortable posición marxista de considerar ilegítimos los contratos ordinarios de trabajo asalariado porque a menudo los trabajadores tienen alternativas limitadas y trabajan en parte para cubrir sus necesidades básicas, mientras que los empleadores gozan de ventaja en poder negociador.

Además, cuando se argumenta que una parte tiene ventaja sobre la otra, los defensores de este enfoque deben hacer una sutil distinción entre «persuasión justificada», «manipulación injustificada» y «coerción económica implícita». Posiblemente, cualesquiera dos partes siempre serán desiguales en habilidad retórica, en capacidad argumentativa y en carisma personal. ¿Son estos atributos fuente de una dominación inherente y de una deformación ideológica, o meramente los instrumentos legítimos de persuasión racional? De este modo, las cuestiones relativas a la moralidad sexual conducen a cuestiones más generales acerca de las relaciones sociales.

Bibliografía

Agustín, San: *Obras*, Madrid, BAC, 1946ss.
Aquino, Sto. Tomás de,: *Obras*, Madrid, BAC, 1946ss.
Belliotti, R. A.: «A philosophical analysis of sexual ethics», *Journal of Social Philosophy*, 10 (1979), 8-11.
Engels, F.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado,* Barcelona, Planeta, 1986.
Johnston, J.: *Lesbian nation: the feminist solution* (Nueva York: Simon and Schuster, 1974).
Lutero, M.: *Obras*, Salamanca, Sígueme, 1977.
MacKinnon, C. A.: *Feminism unmodified: discourses on life and the law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977).
Punzo, V. C.: *Reflective naturalism* (Nueva York: Macmillan, 1969).
Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: *Respeto a la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*, 2ª ed., Madrid, PPC, 1987.
Scruton, R.: *Sexual desire: a moral philosophy of the erotic* (Nueva York: Free Press, 1986).
Vannoy, R.: *Sex Without Love: A Philosophical Exploration* (Bufalo: Prometheus, 1980).

Otras lecturas

Baker, R. y Elliston, F., eds.: *Philosophy and sex* (Bufalo: Prometheus, 1984).
Cole, W. G.: *Sex in christianity and psychoanalysis* (Nueva York: Oxford University Press, 1955).
Hunter, J. F. M.: *Thinking about sex and love: A philosophical inquiry* (Nueva York: St. Martin Press, 1980).
Jaggar, A. M.: *Feminist politics and human nature* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1983).
Soble, A., ed.: *Philosophy of sex* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1980).

28
LAS RELACIONES PERSONALES

Hugh LaFollette

1. La moralidad y las relaciones personales: ¿están en pugna?

La moralidad y las relaciones personales parecen estar en conflicto. Según la concepción habitual, la moralidad exige imparcialidad: debemos tratar a todos los humanos (¿seres vivos?) por igual, a menos que haya algunas diferencias morales generales y relevantes que justifiquen una diferencia de trato. Un profesor debe puntuar igual a los estudiantes que tengan igual rendimiento: la puntuación desigual está justificada sólo si hay alguna razón general y relevante que justifique la diferencia. Por ejemplo, es legítimo dar una nota más alta a una estudiante que trabaje muy bien; es ilegítimo dar esta nota a una estudiante porque es guapa, viste de color rosa o se llama «Carmen».

Por otra parte, las relaciones personales son parciales hasta los tuétanos. Nos comportamos con los amigos de manera diferente a como nos comportaríamos con los desconocidos; permitimos a los amigos que nos traten de una forma que no toleraríamos que lo hicieran los desconocidos. Les damos una atención preferencial; y pretendemos un trato igual. De ahí el conflicto. ¿Cómo se puede resolver? ¿Debemos suponer que la moralidad es siempre más importante? Las exigencias de las relaciones personales, ¿podrían invalidar las exigencias morales? O bien, ¿hay alguna manera de mostrar que el conflicto es más aparente que real?

Lo habitual es negar que haya conflicto, suponer que la parcialidad aparente de relaciones puede explicarse sencillamente por principios morales imparciales. Permítaseme explicarme. El principio de igual consideración de intereses no es un principio moral sustantivo: no especifica exactamente cómo ha de tratarse a cualquiera. Más bien, es un principio formal que nos

exige tratar a los demás de la misma manera, a menos que haya alguna razón general y relevante que justifique que la tratemos de modo diferente. No especifica qué se entiende por una razón general y relevante, y así no especifica cómo debe tratarse a la gente. Quien desee abordar esta cuestión, dirá entonces que *una* razón general y relevante de por qué yo debo tratar a Ángeles (mi esposa) mejor que a Obdulia (una desconocida) es simplemente porque es mi esposa. Todos los cónyuges, amigos, amantes, etc., deberían tratar a su pareja mejor que a los demás —después de todo, tienen una relación personal y las relaciones personales son, por definición, parciales. La norma moral que justifica la parcialidad es imparcial: permite (¿obliga?) que *cada cual* trate a sus íntimos mejor que a los desconocidos. Las exigencias de la moralidad y de las relaciones personales no están reñidas.

¿Funciona esta estrategia? Bien, la intimidad *es* una característica general, pero las características diferenciadoras deben ser también moralmente relevantes, ¿no? No es difícil ver por qué podemos pensar que así sea. La intimidad fomenta la honradez, la ayuda, la lealtad, el conocimiento de sí mismo, la paciencia, la empatía, etc. Estos son valores morales significativos para cualquiera —valores que indiscutiblemente se fomentan mejor con nuestros allegados. Así, según este razonamiento, los principios morales imparciales dictan que hemos de buscar las relaciones estrechas. Dado que la intimidad exige parcialidad, es legítimo tratar de forma preferente a nuestros allegados.

Esta respuesta tiene alguna fuerza, aunque no es obvio que así formulada sea totalmente adecuada. Incluso si esta maniobra resuelve la aparente tensión entre la moralidad y el interés propio a este nivel, se plantea un problema a un nivel inferior. Dichas consideraciones —se afirma— muestran que es legítimo tratar a los íntimos mejor que a los desconocidos. Esto implica que deberíamos tratar a todos los conocidos exactamente igual a menos que haya una razón general y relevante que justifique una diferencia de trato. No obstante, suponemos que es legítimo tratar a diferentes amigos de forma diferente. No está claro que podamos proporcionar razones generales y relevantes que justifiquen *esta* diferencia de trato.

Quizá debiéramos concluir, en cambio, que la exigencia de imparcialidad socava las relaciones personales tal como las entendemos en la actualidad. Es decir, las relaciones amistosas pueden ser parciales sólo en sentido limitado, congruente con el principio de igual consideración de intereses. Como dice Rachels (1989, pág. 48): «el amor universal es un ideal superior que la lealtad familiar, y la obligación intrafamiliar puede concebirse adecuadamente sólo como instancia particular de obligaciones para con toda la humanidad».

Por lo tanto, la gente podría tener aún especiales obligaciones para con

los demás, pero éstas podrían ser más limitadas de lo que las concebimos actualmente. Por ejemplo, podríamos decidir que ciertas personas deberían tener una atención preferente hacia los niños, de igual forma que consideramos que la gente con ciertos cargos institucionales (los oficiales de policía, los jueces, los médicos o los responsables de salvamento) deberían tener consideración preferente hacia la gente que está a su cuidado. Estas obligaciones específicas relacionadas con la profesión que se ejerce son, en aspectos importantes, más fuertes que las obligaciones generales impersonales. Tu médico debería cuidar tu salud de forma que no tiene que cuidar la mía. Su obligación con sus pacientes tiene preferencia sobre las necesidades médicas de desconocidos.

De forma parecida, podemos explicar por qué los padres tienen responsabilidades especiales para con sus hijos. Tienen asignadas responsabilidades especiales que legitiman un trato preferente de ellos. Pero no tan preferente, afirma Rachels, que puedan ignorar justificadamente las necesidades de otros niños menos afortunados. De ahí que el conflicto se resuelve negando que las relaciones personales *esencialmente* parciales sean moralmente permisibles, y menos aún obligatorias. *Pensábamos* que las relaciones personales tal y como las concebimos eran compatibles con la moralidad, pero estábamos equivocados. Las únicas relaciones personales legítimas derivan de obligaciones imparciales y, por lo tanto, están muy alejadas de la intimidad según la concebimos. Las exigencias de la moralidad son siempre superiores.

Este punto de vista sorprenderá a muchos lectores por incorrecto y no deseable. Estoy de acuerdo hasta cierto punto. En su forma bruta es incorrecto. Es incorrecto pero no es un disparate. Tiene ideas importantes que no deberíamos ignorar. La imparcialidad es vital para nuestra comprensión de la moralidad, «algo profundamente importante, a renunciar a lo cual deberíamos ser reacios. Es útil, por ejemplo, para explicar por qué el egoísmo, el racismo y el sexismo son moralmente odiosos, y si abandonamos esta concepción perdemos nuestros medios más naturales y persuasivos para combatir estas doctrinas» (Rachels, 1989, pág. 48).

Además, aunque es atrayente tener la capacidad de colmar de atenciones a aquellos por quienes nos preocupamos, tal atención parece por lo menos vulgar y probablemente injusta desde el punto de vista cósmico, dado que hay tantas otras personas que, sin culpa alguna, carecen de ella. Se podría mejorar la vida de estas personas si proyectásemos nuestra atención más allá de nuestro amigos y familia inmediata. Por ejemplo, parece injusto que Sara pueda comprar legítimamente a su hijo un nuevo y caro juguete o invitar a su marido a una exorbitante comida de gourmet, mientras la gente que vive al lado se muere de hambre. La suerte juega un papel extraordinario en el destino de una persona en la vida. La moralidad debería intentar disminuir, si no erradicar, los efectos indeseables de la suerte.

A pesar de estas ideas, el suscribir la tesis de Rachels en su totalidad tiene consecuencias no deseables. No es sólo que los amigos sean incapaces de compartir una amistad tan profunda y amplia como la que tienen actualmente —aunque casi con toda seguridad así sería. Parece que podría socavar completamente la posibilidad misma de las relaciones personales. Desde su punto de vista, los padres cuidarían de sus hijos porque las reglas imparciales de moralidad generalizadas lo exigen, y no porque quieran a sus hijos. Y lo mismo sucedería —creo yo— respecto a los amigos o cónyuges. Aun podríamos establecer relaciones casi íntimas, pero éstas estarían basadas en reglas morales generales, y no en una atracción o elección personal.

Esto eliminaría algunos de los beneficios básicos de las relaciones personales; por ejemplo, su efecto potenciador de nuestro sentido de valía personal. Las relaciones íntimas son aquellas en las que la gente nos aprecia por quienes somos, en razón de nuestros rasgos específicos de personalidad. Así, cuando alguien te ama hace que te sientas mejor; ha *decidido* quererte por ser tú quien eres.

En cambio, según la propuesta de Rachels, nuestros amigos lo serían en virtud de que una norma moral lo exige. Los deberes de amistad serían como otros deberes ligados a roles. Creemos que los abogados deben trabajar en defensa de los intereses de sus clientes y que los médicos deberían preocuparse por las necesidades médicas de sus pacientes —ese es su trabajo. De igual modo, los padres deberían cuidar de sus hijos, y los amigos cuidarían unos de otros porque lo prescriben normas morales generales.

Pero los amigos no quieren tener ese tipo de atención impersonal; desean ser amados por ser quienes son. Un compromiso total a una teoría moral imparcial parece excluir el amor que ansían las personas.

Este problema ha llevado a filósofos como Bernard Williams, Susan Wolf y Thomas Nagel a decir que las relaciones personales y la moralidad chocan inevitablemente y que, al menos en alguna ocasión, la moralidad es la perdedora. Supongamos, dice Williams, que dos personas se están ahogando y que el socorrista sólo puede salvar a una de ellas. Una de ellas es la esposa del socorrista. ¿Debería ser imparcial entre las dos y decidir a quién debe salvar, por ejemplo, echando una moneda al aire? Williams dice que no, que salvaría directamente a su mujer. No tiene que argumentar ni justificar su decisión; tampoco debe hacer referencia alguna a principios morales imparciales. De hecho, estaría totalmente fuera de lugar intentar justificar la acción de esa manera.

La consideración de que era su mujer, por ejemplo, es sin duda una explicación que huelga todo comentario. Pero en ocasiones se pretende algo más ambicioso (por ejemplo, decir que estaba justificado obrar de ese modo), lo que esencialmente supone que el principio moral puede legitimar su preferencia, con la conclusión de

que en tales situaciones por lo menos es correcto (moralmente permisible) salvar a la propia esposa... Pero esta interpretación proporciona al agente un postulado excesivo: algunos (por ejemplo, su esposa) podrían haber esperado que su motivación plena fuese la idea de que se trataba de su mujer, y no que era su mujer y que en situaciones de este tipo es permisible salvar su vida (Williams, 1981, pág. 18).

Cuando están en juego las relaciones personales íntimas, es inapropiado suponer que todas nuestras acciones se debieran guiar por normas morales imparciales. En ocasiones, las normas morales son invalidadas por nuestros proyectos personales —especialmente por nuestros compromisos con los amigos y la familia. Sin tales relaciones o proyectos —afirma Williams— «no habrá suficiente base o convicción en la vida de un hombre para llevarle a comprometerse con la vida misma» (pág. 18). Dicho de otro modo, para que la vida sea significativa no podemos guiarla por principios morales imparciales.

2. La interrelación de la moralidad y de las relaciones personales

Parece como si hubiéramos llegado a un *impasse*. Ambas posiciones tienen algo atractivo. En ocasiones, cuando la preocupación moral por los extraños choca con la preocupación por aquellos a quienes amamos, suponemos que debe prevalecer el interés por nuestros allegados. Pero esto parece chocar con el principio de imparcialidad, y este principio está en la base de nuestra comprensión moral normal; además, parece injusto desde el punto de vista cósmico que las oportunidades de vida de alguien estén influidas considerablemente por un accidente de nacimiento. No puedo resolver totalmente este conflicto en este breve ensayo, pero voy a ofrecer algunas sugerencias al respecto.

El problema se plantea si suponemos que las exigencias de la moralidad y los intereses de las relaciones personales chocan inevitablemente. Reconozco que en ocasiones son contrapuestas; no obstante, deberíamos atender más bien a los muchos sentidos en que ambas se complementan mutuamente. Si pudiéramos identificarlas, quizás pudiéramos tener una pista acerca de cómo hacer frente a conflictos aparentes (o reales).

Estas son dos posibles formas de asistencia mutua: 1) las relaciones personales íntimas nos autorizan a desarrollar una moralidad impersonal, y 2) la intimidad prospera en un entorno que reconoce las exigencias personales de todos. Si esto es correcto, puede que no desaparezcan las tensiones entre las exigencias morales impersonales y las relaciones personales íntimas, pero tendrán más posibilidades de resolverse.

Las relaciones personales íntimas son grano molido para la moral. Dife-

rentes teóricos de la ética discrepan acerca de la extensión del interés que debemos tener para cada cual, pero todos están de acuerdo en que la moral exige considerar (incluso promocionar) los intereses de los demás. Pero ¿cómo aprendemos a hacerlo? Y, ¿cómo nos motivamos para ello?

No podemos desarrollar ni un conocimiento moral ni una empatía esencial para una moralidad imparcial a menos que hayamos tenido relaciones íntimas. Una persona criada por padres negligentes, que nunca establecieron vínculos íntimos con los demás, simplemente desconocerán cómo cuidar o promocionar los intereses tanto de las personas más íntimas como de los desconocidos. Nadie sabe matemáticas o jugar al fútbol sin conocer las reglas del juego. Igualmente, nadie sabe considerar los intereses de los demás a menos que haya tenido una relación personal íntima.

Pensemos en la siguiente situación: imagínese que está junto a alguien que tiene un ataque epiléptico, pero nunca ha oído hablar de epilepsia, y menos aún ha presenciado un ataque. O bien suponga que se encuentra encerrado en un ascensor y un pasajero sufre un ataque al corazón, pero no sabía que las personas tuviesen corazón, y menos aún que pudiese funcionar mal. En resumen, intente imaginar que se encontró en alguna de estas situaciones a los siete años de edad. No hubiera hecho nada. O bien, si lo hubiera intentado, habría hecho más daño que bien; seguramente, el éxito habría sido por casualidad.

Lo mismo sucedería en general con los esfuerzos para fomentar los intereses de los demás. No podemos fomentar intereses que no podamos identificar. Y el modo de aprender a identificar los intereses de los otros es a través de interacciones con los demás. La mayoría de nosotros aprendemos a identificar las necesidades de los demás en nuestra familia: nuestros padres nos confortaron cuando nos hicimos daño; rieron con nosotros cuando estábamos felices. Eventualmente, llegamos a reconocer *su* dolor y felicidad, y posteriormente aprendimos a interesarnos por ellos. Pero sin aquella experiencia, no sólo no hubiéramos tenido la capacidad de fomentar los intereses de los demás, sino que tampoco habríamos tenido la inclinación de hacerlo. Aunque espero que tengamos *alguna* tendencia a la simpatía de origen biológico, éstas no se desarrollarán adecuadamente a menos que otros no hubiesen cuidado de nosotros y nosotros de ellos. Si no estamos motivados para fomentar las necesidades de nuestra familia o amigos, ¿cómo podemos estar motivados para fomentar las necesidades de un desconocido?

Por otra parte, si sentimos empatía hacia nuestros amigos, tenderemos a generalizarla a los demás. Cobramos tan intensa conciencia de las necesidades de las personas allegadas a nosotros que estamos dispuestos a ayudarles incluso cuando es difícil hacerlo. Pero como a menudo la empatía no es específica, de igual manera seremos propensos a «sentir» el dolor de conoci-

dos y desconocidos. Una vez lo hemos sentido, probablemente intentaremos hacer algo por remediarlo.

Esto no quiere decir que quienes lleguen a tener unas relaciones personales íntimas siempre lleguen a preocuparse por cualquiera, aunque muchos lo hagan. Lo que quiero decir es simplemente que una persona ha de estar expuesta a las relaciones personales para estar motivada a ser moral o a conocer cómo ser moral. Dicho de otro modo, la gente no puede ser justa o moral en el vacío; puede llegar a ser justa sólo en un entorno que contemple las relaciones personales.

En consecuencia, las relaciones entre personas amorales están en peligro. Las personas en estrecha relación deben ser honestas entre sí; cualquier falta de honradez destruirá las bases de la relación. Pero la gente no puede ser tan honesta como debiera serlo por el hecho de estar inmersa en una subcultura basada en la falta de honestidad y el engaño. La falta de honestidad, como todo los rasgos, no es algo que se pueda activar y desactivar. Si la gente es deshonesta con los demás en su trabajo, también lo será en su propia casa.

Igualmente, las relaciones íntimas sólo son posibles en tanto en cuanto cada parte confía en la otra. Pero la confianza no puede sobrevivir, y menos aún prosperar, en un entorno de desconfianza y odio. Y, por relacionar las cosas, tú no puedes ser totalmente honesto conmigo a menos que no confíes en mí. La desconfianza aplasta la honradez.

En resumen, la posibilidad de unas relaciones personales genuinas está limitada, si no eliminada, en un entorno inmoral. Si la gente no se interesa por el bienestar de los demás —es decir, si es amoral o inmoral— cuando establezca relaciones aparentemente personales, lo hará para su propio beneficio personal; así, las relaciones no serán personales en sentido estricto. Como no se inclinarán a considerar las necesidades legítimas de los demás, no tenderán a concebir estas necesidades en las personas con quienes presuntamente tienen amistad.

Por consiguiente, las relaciones personales y la moralidad no están reñidas de la forma en que han supuesto los filósofos. Más bien, se apoyan mutuamente. La experiencia y la participación en relaciones personales realzará nuestro interés y simpatía por la situación de los demás. El interés por la situación de un desconocido ayudará a desarrollar los rasgos necesarios para unas relaciones personales íntimas.

Una vez hechas estas observaciones, podría parecer que pretendemos una posición híbrida para resolver el conflicto entre la moralidad y las relaciones personales. He afirmado que (1) sólo aquellos que hayan experimentado la intimidad pueden tener el conocimiento y la motivación que caracteriza a una moralidad imparcial, y (2) la intimidad sólo puede prosperar en una sociedad que reconozca las exigencias de los demás de manera imper-

sonal. Por consiguiente, estas dos ideas deben formar parte de una imagen moral más amplia.

Quizás esa imagen pueda esbozarse de esta manera: si una moralidad imparcial exigiese tratar siempre de manera imparcial a los demás, no podríamos desarrollar el conocimiento o la motivación que nos capacita a actuar moralmente. Por lo tanto, la imparcialidad no puede exigir *eso*. Debe permitir por lo menos algunas relaciones personales —relaciones en las que la gente pueda tratar justificadamente a los íntimos con parcialidad. De otra manera, se invalidaría a sí misma.

¿Cuánta parcialidad permite exactamente? La suficiente para permitir que la gente desarrolle relaciones verdaderamente íntimas. ¿Es esto mucho? No lo sé. Sin embargo, parece evidente que ello no justificaría una parcialidad ilimitada hacia nuestros íntimos. No es justificable la parcialidad que regularmente desatiende a los desconocidos mientras colma de favores insignificantes a los desconocidos. Hasta ahí es defendible la posición de Rachels.

Por supuesto surgirán conflictos, pero cuando ocurra, surgirán del mismo modo que surgen cualesquiera conflictos morales; las obligaciones entre dos amigos pueden entrar en conflicto igual que las existentes entre desconocidos. Pero tales conflictos no muestran que la moralidad sea imposible. Sólo muestran que es difícil de conseguir. Pero eso ya lo sabíamos.

Bibliografía

Nagel, T.: *Mortal questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
—: *The view from nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
Rachels, J.: «Morality, parents and children», *Person to person*; eds. G. Graham y H. LaFollette (Filadelfia: Temple University Press, 1989).
Williams, B.: «Persons, character and morality», *Moral luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
Wolf, S.: «Moral saints», *Journal of Philosophy*, 69 (1982), 419-39.
—: «Above and below and line of duty», *Philosophical Topics*, 14 (1986), 131-48.

29
IGUALDAD, DISCRIMINACIÓN Y TRATO PREFERENTE

Bernard R. Boxill

1. Introducción

Al recordar la sentencia del Tribunal Supremo de los Estados Unidos de 1954 contra la segregación en las escuelas, y la revolución de los derechos civiles que desencadenó, a finales del siglo XX muchas personas empezaron a esperar que finalmente el sentido americano del juego limpio hubiese ganado la partida a los prejuicios y el racismo. Por ello, estas personas se sintieron amargamente defraudadas cuando, más de treinta años después de aquélla decisión histórica, las principales universidades americanas registraron una oleada de incidentes raciales. Por supuesto, sabían que el racismo seguía existiendo. Se habrían entristecido, aunque no sorprendido, al tener noticia de incidentes comparables o incluso peores en alguna atrasada aldea rural del sur profundo. Pero estos incidentes habían tenido lugar en el norte, y en los bastiones tradicionales de la ilustración y el liberalismo como las universidades de Massachussetts, Michigan, Wisconsin, así como Dartmouth, Stanford y Yale. ¿Cuál fue la causa de este retroceso?

Según algunos eruditos, hay que echar las culpas al trato preferente. En su artículo de *Commentary*, por ejemplo, Charles Murray afirmaba que el trato preferente fomenta el racismo porque maximiza la probabilidad de que los negros contratados para un empleo, o que ingresan en una universidad, tengan menos capacidades que sus homólogos blancos; y, a renglón seguido, advertía de manera ominosa que los recientes incidentes raciales no eran más que un «pequeño anuncio de lo que podremos ver en los próximos años».

Los defensores del trato preferente responden que aunque éste pueda suscitar una animosidad inmediata, a largo plazo permitirá una sociedad ra-

cial y sexualmente armoniosa. Muchos afirman también que este trato está justificado porque ayuda a compensar a quienes han sido indebidamente perjudicados por prácticas y actitudes racistas y sexistas. El presente ensayo es un intento de valoración de estas tesis.

Como sugiere el párrafo anterior, hay dos principales tipos de argumentos en favor del trato preferente. El primer argumento, de carácter prospectivo, justifica el trato preferente por sus consecuencias supuestamente buenas. El segundo argumento, de carácter retrospectivo, justifica el trato preferente como compensación por perjuicios indebidos en el pasado. En esta sección voy a presentar brevemente estos argumentos y los principios igualitarios en que se basan. Comencemos por el argumento retrospectivo.

La versión más plausible de este argumento se basa en el principio de igualdad de oportunidades. La idea rectora de este principio es que las posiciones de una sociedad deberían distribuirse sobre la base de una competencia equitativa entre individuos. Este argumento tiene dos partes, ambas necesarias para captar esa idea. La primera es que deben concederse posiciones a los individuos con cualidades y capacidades que les permiten realizar mejor las funciones que se espera cumplan quienes ocupan esas posiciones. Así, exige que se evalúe a los individuos para ocupar posiciones estrictamente sobre la base de sus cualificaciones para estas posiciones. La segunda es que los individuos deben tener las mismas oportunidades de adquirir las cualificaciones para las posiciones deseables. Esto exige por lo mínimo que las escuelas elementales y secundarias proporcionen a todos las mismas ventajas tanto si son ricos como si son pobres, negros o blancos, hombres o mujeres, incapacitados o no.

La mayoría de las sociedades violan de forma rutinaria ambas partes del principio de igualdad de oportunidades. Por ejemplo, en la mayoría de las sociedades con frecuencia se descarta a determinadas personas para determinados puestos simplemente por tratarse de incapacitados, ancianos, mujeres o miembros de una minoría racial. Y en la mayoría de las sociedades estas violaciones de la primera parte del principio de igualdad de oportunidades se agravan por las violaciones de la segunda parte de este principio. Las escuelas para ricos suelen ser mejores que las escuelas para pobres; las escuelas para blancos suelen ser mejores que las escuelas para negros; las jóvenes con talento son separadas de carreras como ingeniería, arquitectura y ciencias físicas, y las personas incapacitadas suelen ser más o menos ignoradas en general.

Los defensores del argumento retrospectivo en favor del trato preferente afirman que las violaciones del principio de igualdad de oportunidades son gravemente injustas y que quienes han sido perjudicados por estas violaciones merecen normalmente una compensación. En particular, afir-

man que el trato preferente está justificado como un medio adecuado para compensar a las personas a las que sistemáticamente se les ha negado la igualdad de oportunidades en razón de características manifiestas como el hecho de ser mujer o negro.

Examinemos ahora el argumento que mira hacia delante. Los defensores de este argumento opinan que el trato preferente no sólo contribuirá a fomentar la igualdad de oportunidades minando los estereotipos raciales y sexuales, sino que además tendrá consecuencias igualitarias más profundas e importantes. Para comprender estas consecuencias es preciso ver que el principio de igualdad de oportunidades tiene limitaciones en cuanto principio igualitario.

Si nos basásemos exclusivamente en el principio de igualdad de oportunidades para distribuir las posiciones, tenderíamos a situar a las personas más dotadas en las posiciones más deseables. Como estas posiciones suelen suponer un trabajo intrínsecamente más satisfactorio que el que suponen las demás posiciones, esta práctica tendería a satisfacer más el interés de los más dotados por tener un trabajo satisfactorio que por satisfacer el mismo interés de las personas menos dotadas. Además, como por lo general las posiciones más deseables están mejor remuneradas que las menos deseables, el uso del principio de igualdad de oportunidades para distribuir las posiciones también permitiría a los más aptos satisfacer sus otros intereses mejor que a los menos dotados, al menos en tanto en cuanto la satisfacción de estos otros intereses cueste dinero.

Así pues, por lo general la aplicación exclusiva del principio de igualdad de oportunidades para distribuir las posiciones tendería a dar un mayor peso a la satisfacción de los intereses de las personas más dotadas que a la satisfacción del mismo interés de las personas menos dotadas. Esto viola el principio de igual consideración de intereses que prohíbe otorgar un peso mayor o menor a los intereses de cualquier persona que a los mismos intereses de cualquier otra. Este principio no presupone ninguna igualdad de hecho entre los individuos, como por ejemplo que sean iguales en inteligencia, racionalidad o personalidad moral. Por consiguiente no se contradice con el hecho de que unas personas sean más dotadas que otras, y no debe retirarse por esa razón. Es un principio moral fundamental. Afirma que sean cuales sean las diferencias entre las personas, hay que dar igual importancia a sus intereses idénticos.

El principio de igual consideración de los intereses es la base moral del principio de igualdad de oportunidades. Ese principio tiene un lugar limitado en las teorías igualitarias porque ayuda a aplicar el principio de igual consideración de intereses. Pues, aunque tiende a dar mayor importancia al interés de los más dotados por tener un trabajo satisfactorio, también tiende a asignar el talento a las posiciones en las que mejor puede servir a

los intereses de todos. Sin embargo, esta defensa del principio de igualdad de oportunidades es sólo parcial. Aunque justifica recurrir en parte al principio de igualdad de oportunidades para establecer una correspondencia entre talento y posición profesional, no justifica la renta superior normalmente asociada a las posiciones más deseables. Por supuesto, los admiradores del mercado afirman que estos ingresos son necesarios para estimular a las personas dotadas a adquirir las cualificaciones necesarias para las posiciones más deseables; pero esto no es muy relevante, dado que estas posiciones suelen ser ya las intrínsecamente más satisfactorias de la sociedad.

Los defensores del argumento prospectivo en favor del trato preferente creen que contribuirá a aplicar el principio de igual consideración de los intereses además de contribuir a igualar las oportunidades. La mayoría de las sociedades no se acercan a la aplicación de ambos principios. Niegan la igualdad de oportunidades a determinados individuos y dan menos importancia a la satisfacción de los intereses de estos individuos que a la satisfacción de intereses exactamente similares de otros. Por ejemplo, el interés de los ancianos por encontrar un empleo atractivo suele tratarse normalmente como algo intrínsecamente menos importante que el interés similar de los jóvenes, y por esta razón a menudo se les niega un empleo atractivo, aún cuando estén mejor cualificados para él. Los intereses de las personas incapacitadas suelen perjudicarse en las violaciones de la segunda parte del principio de igualdad de oportunidades, al igual que los intereses de las mujeres y de los miembros de las minorías raciales. Normalmente estas personas no tienen las mismas oportunidades de adquirir las cualificaciones para posiciones deseables que los hombres o los miembros del grupo racial dominante. Si tienen razón quienes favorecen al argumento que mira hacia delante, el trato preferente abolirá gradualmente estas violaciones del principio de igualdad de oportunidades, y contribuirá a instaurar una sociedad en la que se otorgue una igual consideración a los idénticos intereses de todos.

Hasta aquí hemos esbozado los dos argumentos principales en favor del trato preferente y los principios igualitarios que supuestamente los justifican. Tenemos que ver ahora cómo actúan con detalle estos argumentos, y si pueden resistir las críticas. Voy a examinarlos principalmente en su aplicación al trato preferente a las mujeres y los negros, pero pueden aplicarse a otros casos en los que parece justificado el trato preferente. En la sección 2) voy a examinar el argumento retrospectivo, y en la sección 3) el argumento prospectivo.

2. El argumento retrospectivo

Quizás la objeción más común al trato preferente sea que las distinciones basadas en la raza o el sexo son odiosas. Especialmente en Norteamé-

rica los críticos tienden a esgrimir el *dictum* del juez Harlan: «Nuestra Constitución es ciega para el color ...»

Lo que quiere decir el juez Harlan es que la Constitución norteamericana prohíbe negar a un ciudadano los derechos y privilegios normalmente asignados a otros ciudadanos en razón de su color o raza. Los críticos afirman que el principio de no consideración del color de la afirmación del juez Harlan apela al principio de igualdad de oportunidades —del cual se sigue el principio similar de la no consideración del sexo— si suponemos que los ciudadanos tienen derechos a ser evaluados para posiciones deseables exclusivamente sobre la base de sus cualificaciones para estas posiciones, y que ni el color ni el sexo es normalmente una cualificación para una posición. Si están en lo cierto, el trato preferente viola el principio de igualdad de oportunidades porque viola los principios de no consideración del color y de no consideración del sexo.

Sin duda el trato preferente parece violar la primera parte del principio de igualdad de oportunidades. Por ejemplo, puede exigir que una Facultad de Derecho niegue la entrada a un hombre blanco y admita en su lugar a una mujer o a un negro menos cualificados de acuerdo con los criterios normales. Pero no hemos de olvidar la segunda parte del principio de igualdad de oportunidades, según la cual todos deben tener una oportunidad igual de obtener cualificaciones. A menos que se satisfaga, no será equitativa la competencia para las posiciones. Y en el caso que examinamos puede no satisfacerse la segunda parte del principio de igualdad de oportunidades. Por lo general los blancos rinden mejor que los negros en las escuelas, y la sociedad apoya un sistema complejo de expectativas y estereotipos que beneficia a los hombres blancos a expensas de los negros y de las mujeres. Así pues, el trato preferente no tiene que volver injusta la competencia para puestos y posiciones deseables. Por el contrario, al compensar a mujeres y negros el que se les niegue una igual oportunidad de adquirir cualificaciones puede hacer más justa esa competencia.

En Norteamérica se plantea a veces la objeción de que si los negros merecen compensación por ser objeto de discriminación injusta, también la merecen los italianos, los judíos, los irlandeses, los serbocroatas, los asiáticos y prácticamente todo grupo étnico de América, pues también estos grupos han sido objeto de discriminación injusta. Esto implica que como obviamente la sociedad no puede satisfacer todas estas pretensiones de compensación, no hay razones para satisfacer las exigencias de compensación de los negros.

No considero válida esta objeción. Al menos en Norteamérica la discriminación de los blancos ha sido históricamente mucho más grave que la discriminación contra otros grupos raciales y étnicos. Además, si bien es cierto que diversos grupos étnicos europeos fueron objeto de discrimina-

ción, también se beneficiaron de una discriminación más grave contra los blancos cuando emigraron a Norteamérica para ocupar los puestos que se negaban a los negros nativos en razón de su raza. Así pues, la tesis de que han sido discriminados muchos otros grupos étnicos además de los negros no alcanza su objetivo. Si la sociedad sólo puede satisfacer algunas exigencias de compensación, debe satisfacer las más apremiantes, y los negros parecen constituir los destinatarios más urgentes.

Este argumento es convincente si centramos la atención en determinados segmentos de la población negra, especialmente la subclase negra. La subclase negra se caracteriza por índices alarmantes y desconocidos de desempleo, dependencia del bienestar, embarazos adolescentes, nacimientos prematuros, familias sin marido, abuso de drogas y delitos violentos. Pero la mayoría de los negros no se encuentran en esta subclase. En particular, muchos y no la mayoría de los negros que se benefician del trato preferente tienen orígenes de clase media. Para ser objeto de admisión preferente en una Facultad de Derecho o una Facultad de Medicina, normalmente un negro o una mujer debe haber asistido a una buena universidad, y obtenido buenas notas, lo cual otorga a los procedentes de clases media y alta una clara ventaja sobre los pertenecientes a clases socioeconómicas más bajas. Este hecho ha causado mucha sorpresa.

Algunos críticos han reclamado que, como muestra este argumento, los beneficiarios típicos del trato preferente no tienen una pretensión válida de compensación. Evidentemente suponen que los negros y las mujeres de clase media y alta no se han visto afectados por actitudes racistas o sexistas. Pero esta suposición es injustificada. Gracias a las victorias de los derechos civiles, la mayoría de las formas de discriminación racial y sexual son ilegales, y es probable que los potenciales discriminadores tengan cuidado en aplicar sus prejuicios contra negros y mujeres que tienen el dinero y la formación para demandarles por su ilegal conducta. Pero de ello no se sigue que los negros y las mujeres de clase media no sean objeto de actitudes racistas y sexistas. Estas actitudes no apoyan sólo la discriminación. Como indiqué antes, apoyan un complejo sistema de expectativas y estereotipos que de forma sutil pero clara reduce las oportunidades de las mujeres y los negros de adquirir las cualificaciones para posiciones deseables.

Una objeción algo más grave basada en hechos sobre los orígenes de clase media de los beneficiarios del trato preferente es la de que el trato preferente no compensa a quienes más merecen la compensación. La objeción en sí puede refutarse con facilidad. En tanto en cuanto el trato preferente compense a quienes merecen compensación, el hecho de que no compense a quienes más la merecen apenas constituye un argumento contra ella. Sin embargo esta objeción plantea una dificultad seria pues la sociedad puede no ser capaz de compensar a todos los que merecen compensación. En este

caso, los programas de trato preferente que beneficien principalmente a negros y mujeres de clase media pueden tener que suprimirse para dejar paso a otros programas que compensen a quienes más lo merecen. Además de la subclase, el candidato principal es la clase de los «trabajadores pobres».

Comentaristas recientes han criticado que en medio del vocerío sobre la subclase, la sociedad ha olvidado a los «trabajadores pobres». Las escuelas a que asisten sus hijos pueden ser sólo ligeramente mejores que las escuelas a las que asisten los niños negros de la subclase. Si es así, los actuales programas de trato preferente pueden ser especialmente injustos. Como compensan las desventajas de raza y sexo, pero tienden a ignorar las desventajas de clase, pueden discriminar a los hombres blancos del grupo de «trabajadores pobres» en favor de los negros o mujeres de clase media o incluso alta que cuentan con oportunidades mucho mejores.

Afortunadamente, los negros, mujeres y «trabajadores pobres» no tienen que disputarse entre sí quién merece más la compensación. Aunque cada uno de estos grupos sea beneficiado probablemente de la discriminación contra los otros dos, el trato preferente no tiene que compensar a uno de ellos a expensas de los demás. Quizás podría compensar a todos ellos a expensas de los hombres blancos de clase media. Los miembros de este grupo se han beneficiado de la discriminación de los miembros de los demás grupos, pero se han hurtado a toda discriminación sistemática, así como a las desventajas de una educación de clase inferior.

Sin embargo, el considerar el trato preferente como compensación plantea una dificultad seria. En la medida en que a sus beneficiarios se les ha negado la igualdad de oportunidades, merecen compensación; pero no está claro qué compensación merecen. Quizás esto esté claro para violaciones específicas de la primera parte del principio de igualdad de oportunidades. Si una empresa rechaza a una mujer en razón de su sexo, ésta merece ese empleo como compensación cuando llegue a estar disponible, aun cuando entonces haya otras personas mejor cualificadas. En las violaciones de la segunda parte del principio de igualdad de oportunidades será más difícil determinar qué compensación merecen quienes han sido perjudicados. En particular no está claro que la compensación que merezcan sean puestos y posiciones deseables.

Consideremos esta dificultad por lo que respecta a los beneficiarios del trato preferente de clase media. En este caso, la respuesta estándar a la dificultad es que, si no fuese por la discriminación y los estereotipos raciales y sexuales, los negros y mujeres de clase media que reciben un trato preferente para puestos y posiciones deseables habrían sido los candidatos más cualificados para estos puestos y posiciones. Sin embargo, desgraciadamente hay que contraponer a ésta la objeción igualmente estándar de que si no fuese por la historia anterior de discriminación y estereotipos raciales y

sexuales, los negros y mujeres de clase media que reciben el trato preferente para puestos y posiciones deseables probablemente no existirían siquiera, y menos aún serían los más cualificados para puesto o posición alguna.

No puede negarse la plausibilidad de esta objeción. La discriminación y los estereotipos raciales y sexuales han cambiado radicalmente la faz de la sociedad. Si no hubiesen existido nunca, los antepasados de los negros y mujeres de clase media que reciben el trato preferente casi con toda seguridad no se habrían conocido nunca, lo que supone que nunca habrían existido negros y mujeres de clase media receptores del trato preferente. Pero la objeción puede ser irrelevante. La propuesta no es imaginar un mundo sin una historia de discriminación y estereotipos raciales y sexuales; consiste en imaginar un mundo sin discriminación y estereotipos raciales y sexuales en la generación actual. En un mundo así, sin duda existiría la mayoría de negros y mujeres de clase media receptores de trato preferente; y el argumento es que ellos serían los más cualificados para los puestos y posiciones que reciben en la actualidad en razón del trato preferente.

Desgraciadamente, no es fácil que esto suceda. En el mundo alternativo que se nos pide que imaginemos, la mayoría de los negros y mujeres de clase media que reciben trato preferente estarían probablemente mucho mejor cualificados de lo que están en nuestro mundo actual, pues no tendrían que hacer frente a discriminación y estereotipos raciales o sexuales de ningún tipo. Sin embargo de ello no se sigue que serían los *más* cualificados para los puestos y posiciones que reciben en razón del trato preferente. Los programas actuales de trato preferente tienen objetivos de futuro. Intentan romper los estereotipos raciales y sexuales acercando el día en que las razas y sexos estén representados en las posiciones deseables en proporción a su número. Este objetivo puede no ser congruente con una política de beneficiar sólo a los que estarían más cualificados para los puestos y posiciones que reciben si no hubiese discriminación y estereotipos raciales o sexuales.

Parece que esta dificultad puede superarse si suponemos que las razas y sexos tienen el mismo talento. De este supuesto parece desprenderse que en un mundo sin discriminación racial o sexual las razas y sexos estarán representados en posiciones deseables en proporción a su número y, en consecuencia, que los negros y mujeres que reciben el trato preferente para puestos y posiciones deseables serían los más cualificados para estos puestos y posiciones si no hubiese discriminación racial o sexual. Sin embargo, ambas inferencias olvidan la complicación de la clase.

Consideremos primero esta complicación por lo que respecta a la raza. La clase media negra es mucho menor en relación a la población negra total que la clase media blanca en relación al total de la población blanca. El número abrumadoramente mayor de quienes compiten por posiciones deseables en la sociedad procede de la clase media; muchas personas de las clases

socioeconómicas inferiores son excluidas por su educación relativamente baja. En consecuencia, incluso si las razas tuvieran el mismo talento, y no hubiese discriminación racial, el número de negros en posiciones deseables sería desproporcionadamente pequeño, y menor del contingente de beneficiarios de los programas de trato preferente.

Una versión más débil pero con todo significativa de esta dificultad afecta al argumento relativo a la mujer. Como las mujeres constituyen la mitad de la clase media y la mitad de la población, quizás podemos decir que el trato preferente beneficia a las mujeres que habrían estado más cualificadas para las posiciones que este trato les concede, si no hubiese discriminación sexual. Sin embargo, de ello no se sigue que merezcan el trato preferente. La fuerza de apelar a un mundo sin discriminación y estereotipos sexuales es que, en la medida de lo posible, la compensación debería dar a las personas lo que habrían recibido en un mundo sin injusticia. Sin embargo, la discriminación sexual no es la única injusticia. También es una injusticia que los niños pobres tengan una educación insuficiente en comparación con los niños ricos. A falta de esa injusticia no está nada claro que si no fuese por la discriminación y los estereotipos sexuales las mujeres blancas de clase media que reciben trato preferente habrían sido las más cualificadas para las posiciones que se les concede.

Mi conclusión es que las metas del trato preferente que mira hacia delante aventajan a su justificación por el argumento que mira hacia atrás. Los actuales programas de trato preferente, con sus metas orientadas hacia el futuro, no pueden justificarse únicamente por la razón retrospectiva de que constituyen una compensación por las violaciones del principio de igualdad de oportunidades.

3. El argumento prospectivo

Como vimos anteriormente, los objetivos del trato preferente que miran hacia delante son contribuir a una mayor igualdad de oportunidades y, en última instancia, permitir a la sociedad otorgar una consideración más igual a los intereses idénticos de sus miembros. Es plausible la tesis de que el trato preferente puede contribuir a igualar más las oportunidades. Supongamos, por ejemplo, que la cultura y tradiciones de una sociedad imbuyen en sus miembros a la firme convicción de que las mujeres no pueden ser ingenieras. Como la ingeniería es una profesión que compensa y está bien remunerada, y muchas mujeres tienen talento para destacar en ella, el trato preferente para animar a más mujeres a llegar a ser ingenieras puede contribuir a romper el estereotipo y fomentar la igualdad de oportunidades.

Estas posibles consecuencias de trato preferente pueden no ser suficien-

tes para justificarlo si, como objetan algunos críticos, éste viola los derechos de los hombres blancos a ser evaluados para posiciones exclusivamente en razón de sus cualificaciones. Esta objeción se desprende de los principios de no consideración del color ni del sexo, que a su vez se siguen del principio de igualdad de oportunidades si suponemos que las cualificaciones para posiciones no pueden nunca incluir el color o el sexo, sino que deben ser cosas como las puntuaciones en las pruebas de aptitud y las calificaciones y diplomas universitarios. Sin embargo voy a argumentar que este supuesto es falso, y por consiguiente que en ocasiones hay que hacer excepciones a los principios de no consideración del color y el sexo. La premisa básica de mi argumento es la idea antes indicada de que las aplicaciones del principio de igualdad de oportunidades deben interpretarse al servicio del principio de igual consideración de los intereses.

Supongamos que un Estado crea una Facultad de Medicina, pero la mayoría de los licenciados practican en ciudades, con lo que las personas de las zonas rurales no obtienen una asistencia médica adecuada. Y supongamos que se constató que los aspirantes al ingreso en la Facultad procedentes de las zonas rurales tienen más probabilidades, tras licenciarse, de practicar en estas zonas que los solicitantes de las zonas urbanas. Si el Estado concede igual importancia al interés de recibir tratamiento médico de las personas de ambas zonas, parece justificable que exija a la Facultad de Medicina que empiece a considerar el origen rural como una de las cualificaciones para el ingreso. Esto podría determinar que se denegase el acceso a la Facultad de Medicina a los solicitantes de zonas urbanas que habrían sido admitidos por otras razones; pero yo no veo cómo podrían reclamar validamente que esto constituye una violación de sus derechos; después de todo, la Facultad de Medicina no se creó para hacerlos médicos, sino para proporcionar servicios médicos para la comunidad.

Un ejemplo similar muestra cómo la raza podría figurar entre las cualificaciones para ingresar en la Facultad de Medicina. Supongamos que las personas de los guetos negros no obtienen asistencia médica suficiente porque no hay suficientes médicos que deseen ejercer allí; y supongamos que se ha constatado que los médicos negros tienen más probabilidades que los blancos de ejercer en los guetos negros; como en el caso anterior, si el Estado otorgase igual importancia al interés de blancos y negros por recibir tratamiento médico, podría justificarse fácilmente exigir a las Facultades de Medicina que empezasen a considerar la raza negra como cualificación para ingresar.

En ocasiones los críticos objetan que algunos médicos blancos tienen más probabilidades de ejercer en los guetos negros que algunos médicos negros. Aunque esto es innegable, no invalida la pertinencia de considerar la raza como cualificación para ingresar en la Facultad de Medicina. Prácti-

camente todas las políticas de concesión de puestos y posiciones deben basarse en generalizaciones que todos saben que no se cumplen en todos los casos. Por ejemplo, ninguna persona razonable sugiere que las universidades tengan que abandonar su política de concesión de plazas en parte sobre la base de las puntuaciones de las pruebas, aunque por supuesto estas puntuaciones no predicen de forma infalible el éxito y el fracaso en la Universidad.

Esta exposición implica que lo que constituye la cualificación para una posición está determinado en última instancia por el principio de igual consideración de intereses. En particular, las cualificaciones para una posición son las cualidades y capacidades que precisa una persona para desempeñar adecuadamente las funciones esperadas de quien ocupa la posición, y con ello permitir a la sociedad otorgar una mayor igualdad de consideración a los idénticos intereses de todos. Así entendidos, el color y el sexo pueden figurar entre las cualificaciones para ocupar ciertos puestos. Aunque esto implica que no siempre son aceptables los principios de no consideración del color y del sexo, esto no cuestiona el principio de igualdad de oportunidades. Permite que las personas tengan derecho a ser evaluadas para ocupar posiciones estrictamente sobre la base de sus cualificaciones para éstas. Lo que niega es que el trato preferente viole necesariamente estos derechos de los hombres blancos.

Aunque el trato preferente no tiene que violar los derechos de nadie, el argumento que mira hacia delante puede estar expuesto a otros tipos de objeciones. En particular, depende de premisas de hecho sobre las consecuencias del trato preferente. Los escépticos cuestionan estas premisas. Afirman, por ejemplo, que el trato preferente estimula poderosamente la creencia de que las mujeres y los negros no pueden competir con los hombres blancos sin una ayuda especial. Este era el núcleo de la crítica de Charles Murray del trato preferente citada al comienzo de este ensayo. Pero incluso si los escépticos están equivocados, y el trato preferente es justificable puramente por razones que miran hacia delante, las consideraciones retrospectivas que lo favorecen siguen siendo significativas. Las personas tienen un igual interés en que se les reconozca una igual condición moral. Cuando, como en los Estados Unidos, una sociedad ha excluido sistemáticamente a los miembros de una minoría racial de la comunidad moral y política, y les ha negado con palabras y obras su igual condición moral, no se reconoce esa igualdad simplemente concediéndoles beneficios, aun cuando éstos sean generosos. Tiene que admitirse que se les debe estos beneficios en razón de su trato en el pasado. Especialmente en estos casos los programas basados en el trato preferente constituyen un medio importante para alcanzar una sociedad igualitaria.

Bibliografía

Harlan: El comentario del juez Harlan puede hallarse en: Bell, D. A., Jr. ed.: *Civil rights: leading cases* (Boston: Little, Brown and Co., 1980). Véase *Plessy v. Ferguson*, 1986.
Murray, C.: «The coming of custodial democracy», *Commentary*, 86 (1988), 20-26.

Otras lecturas

i. Libros

Boxill, B. R.: *Blacks and social justice* (Totowa, NJ: Rowman and Allenfeld, 1984).
Clark, K.: *Dark ghetto* (Nueva York: Harper and Row, 1965).
Fishkin, J. S.: *Justice, equal opportunity and the familiy* (New Haven: Yale University Press, 1983).
Fullinwider, R. K.: *The reverse discrimination controversy* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1980).
Goldman, A. H.: *Justice and reverse discrimination* (Princeton: Princeton University Press, 1979).
Singer, P.: *Practical ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979). Trad. esp.: *Ética práctica*, Barcelona, Ariel, 1991.
Wilson, W. J.: *The truly disadvantaged* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

ii. Artículos

Blackstone, W.: «Reverse dicrimination and compensatory justice». *Social theory and practice*, 3 (1975), 258-71.
Boxill, B. R.: «The morality of reparations», *Social Theory and Practice*, 2 (1972), 113-24.
—: «The morality of preferential hiring», *Philosophy and Public Affairs*, 7 (1978), 246-68.
McGary, H., Jr.: «Justice and reparations», *Philosophical Forum*, 9 (1977-78), 250-63.
—: «Reparations, self-respect and public policy», *Ethical theories and social issues*, ed. David Goldberg (Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1989).
Nagel, T.: «Equal treatment and compensatory discrimination», *Philosophy and Public Affairs*, 2 (1973), 348-63.
Wasserstrom, R. A.: «Racism, sexism and preferential treatment: an approach to the topics», *UCLA Review*, 24 (1977), 581-622.
—: «The university and the case for preferential treatment», *American Philosophical Quarterly*, 13 (1976), 165-70.

30
LOS ANIMALES

Lori Gruen

1. Introducción

Para satisfacer el gusto humano por la carne, sólo en los Estados Unidos se sacrifican cada año más de cinco mil millones de animales. La mayoría de los pollos, cerdos y terneras criadas para alimento nunca ven la luz del día. A menudo se confina tanto a estos animales que rara vez son capaces de darse la vuelta o extender un ala. Se estima que unos doscientos millones de animales se utilizan rutinariamente en experimentos de laboratorio en todo el mundo. Una gran parte de la investigación produce dolor y malestar a los animales sin procurar absolutamente ningún beneficio a los seres humanos. Cada año en los Estados Unidos los cazadores matan a unos doscientos cincuenta millones de animales silvestres. Más de seiscientas cincuenta especies diferentes de animales actualmente amenazadas pueden haberse extinguido a finales de siglo. Estas realidades han hecho que muchas personas se cuestionen nuestra relación con los animales no humanos.

Las condiciones de conservación de los animales y la forma en que se utilizan por los ganaderos industriales, experimentadores, peleteros, promotores comerciales y otros tienden a desatender el hecho de que los animales son seres vivos y sintientes. El libro de Peter Singer de 1975, *Animal liberation,* cuestionó la actitud de que podemos utilizar a los animales como nos plazca y presentó una «nueva ética para el trato de los animales». Este libro también sentó las bases morales para un incipiente y ruidoso movimiento de liberación animal, y al mismo tiempo obligó a los filósofos a empezar a considerar el estatus moral de los animales. La discusión resultante propició el acuerdo general de que los animales no son meros autó-

matas, de que son capaces de sufrir y de que se les debe cierta consideración moral. La carga de la prueba pasó de quienes desean proteger del daño a los animales a quienes creen que los animales no importan en absoluto. Estos se ven ahora obligados a defender sus ideas frente a la posición ampliamente aceptada de que, por lo menos, el sufrimiento y sacrificio gratuito de animales no es moralmente aceptable.

Se han ensayado algunas defensas. En su libro *The case for animal experimentation* (1986a), el filósofo canadiense Michael A. Fox se propuso demostrar que los animales no son miembros de la comunidad moral y que por consiguiente los humanos no tenemos obligaciones morales hacia ellos. Fox afirmaba que «una comunidad moral es un grupo social compuesto por seres autónomos que interactúan en el que pueden evolucionar y comprenderse los conceptos y preceptos morales. También es un grupo social en el que existe el reconocimiento mutuo de la autonomía y la personalidad» (Fox, 1986a, pág. 50). Según Fox una persona autónoma es alguien que tiene una conciencia crítica de sí misma, que es capaz de manejar conceptos complejos, capaz de utilizar un lenguaje especializado y de planificar, elegir y aceptar la responsabilidad de sus acciones. Los miembros de la comunidad moral son considerados moralmente superiores. Los animales, que no tienen una vida valiosa en sí, no pueden actuar como miembros de la comunidad moral. Fox concluye así que «los miembros plenos de la comunidad moral pueden utilizar a las especies menos valiosas, que carecen de algunos o de todos estos rasgos, como medios para sus fines por la sencilla razón de que no tienen la obligación de no hacerlo» (pág. 88).

Un tema constante en las discusiones relativas a nuestra relación con los animales ha sido la distinción de una o más características que se considera diferencian a los humanos de los no humanos. En la tradición cristiana se trazó la línea por la posesión de un alma; sólo importaban los seres que tenían alma. Cuando no se consideraba una razón aceptable para argumentar el salto a la fe, se desplazaba la atención a otras diferencias «mensurables» como el uso de herramientas o el tamaño del cerebro, pero éstas no resultaron especialmente útiles para mantener la distinción deseada. Los conceptos delimitadores en los que se basó Fox, es decir el uso del lenguaje y la autonomía, son los más utilizados.

Algunos filósofos, en particular Donald Davidson en *Inquiries into truth and interpretation* y R. G. Frey en *Interests and rights,* han afirmado que los seres no pueden tener pensamientos a menos que puedan comprender el habla de otros. Según esta concepción, el lenguaje está necesariamente vinculado a actitudes proposicionales, como «deseos», «creencias» o «intenciones». Un ser no puede excitarse o decepcionarse sin el lenguaje. Si bien la capacidad de un ser de conceptualizar y ser así consciente de su papel en la dirección de su vida puede concederle realmente un estatus moral

diferente, falla la deseada exclusión de todos los animales y de ningún ser humano en virtud de su supuesta carencia de estas capacidades. Sería absurdo considerar moralmente responsable a un león por la muerte de un ñu. Que sepamos los leones no son seres que puedan realizar deliberaciones sobre la moralidad de semejante conducta. Sin embargo, de forma similar, no puede considerarse responsable a un bebé por destruir una escultura original, ni a un niño culpable por disparar accidentalmente a su hermana. Los animales no son agentes morales. Si bien pueden realizar elecciones, éstas no son del tipo que denominaríamos elecciones de valor —las elecciones que subyacen a las decisiones éticas. Los bebés, los niños pequeños, las personas con alteraciones del desarrollo, las que están en coma, las víctimas de la enfermedad de Alzheimer y otros seres humanos discapacitados tampoco son capaces de tomar decisiones morales. A todos estos seres no puede considerárseles miembros de la comunidad moral, entendida como lo hace Fox. Por ello, de acuerdo con la propia lógica de Fox, los animales no son los únicos seres a quienes los miembros de la comunidad moral pueden utilizar a su antojo: los humanos «marginales» también son legítimo objeto de este trato.

Frente a este problema, Fox intenta introducir a los seres humanos de cualesquiera capacidades en la comunidad moral protectora afirmando que su condición podría haber sido la nuestra. Yo podría haber nacido sin cerebro, ser autista o tener otra alteración mental, y en este caso no desearía ser tratado como si no importase mi sufrimiento. Así pues, «la caridad, la benevolencia, la humanidad y la prudencia exigen» que ampliemos la comunidad moral para incluir a las personas «no desarrolladas, deficientes o con graves alteraciones» (Fox, 1986a, págs. 61-63). Sin embargo podría decirse que no me resulta más fácil imaginarme cómo sería si fuese autista de lo que me resulta imaginar cómo sería ser un oso hormiguero. Simplemente el formar parte de la misma especie no me concede una idea particular de la perspectiva de otro humano, especialmente de alguien que sufre una grave incapacidad; mi conciencia autónoma no me proporciona necesariamente una sensibilidad hacia los seres humanos incapacitados que no tenga también, o que no pueda cultivar, hacia los animales. La disposición de Fox a incluir a los primeros y no a los últimos es arbitraria.

En reconocimiento de éste y de otros errores de su obra, Fox cambió radicalmente sus ideas (Fox, 1986b; 1987). Menos de un año después de la publicación de su libro, Fox rechazó la tesis principal de éste, afirmando: «anteriormente llegué a creer que nuestras obligaciones morales básicas de evitar causar daño a otras personas debía extenderse también a los animales, y como no podía encontrar la justificación para beneficiarnos del daño causado a otras personas deduje que igualmente era indebido beneficiarnos del sufrimiento de los animales». Pero tras reconocer que no se puede encon-

trar una base moral para trazar la línea alrededor de la especie humana y excluir a los no humanos podría sacarse aún otra conclusión. Ésta es la posición que mantiene R. G. Frey. Frey reconoce que los animales y las personas «marginales» merecen ciertas consideraciones morales y las incluye en la comunidad moral por su condición de seres que pueden sufrir. Sin embargo, cree que sus vidas no tienen un valor comparable a las de los seres humanos adultos normales, seres que son personas autónomas. Como basa su argumento en la calidad de vida y supone que la calidad de vida de un adulto humano normal siempre es mayor que la de un animal o la de una persona deficiente, llega a la conclusión de que no siempre se pueden utilizar animales con preferencia a personas «marginales». Así, escribe que «la única manera en que podríamos hacerlo justificadamente sería si pudiésemos citar algo que siempre, sea lo que sea, otorga a la vida humana un mayor valor que a la vida animal. Yo no conozco semejantes cosas» (Frey, 1988, pág. 197).

Otros han intentado argumentar que basta con la pertenencia a la especie. Los animales no son seres éticos y como no lo son no les debemos consideraciones morales. Estos autores insisten en que no puede refutarse esta tesis con el argumento en favor de los seres humanos marginales porque éstos siguen siendo humanos y nuestras obligaciones para con ellos se desprenden de la naturaleza esencial del ser humano, y no de los casos límite. Frey, defensor de un uso limitado tanto de los animales como de los seres humanos «marginales», tiene una respuesta convincente para quienes suscriben esta concepción de la supremacía del ser humano. «No puedo ver que la pertenencia a la especie sea una razón para afirmar que tenemos una relación moral especial para nuestros congéneres ... por el mero hecho de nacer, ¿cómo va uno a encontrarse en una relación moral especial para con los humanos en general?» (Frey, 1980, pág. 199).

La posición de Frey también plantea sus problemas. Se puede cuestionar su tesis de que necesariamente las personas adultas tienen una vida más valiosa que los animales adultos normales. Pero la posición evolucionada de Frey, al contrario que los intentos por mantener un rechazo total de la importancia de los animales, se ha beneficiado enormemente de los argumentos presentados por los defensores de los animales, argumentos a los que vuelvo a continuación. Si bien son éstos numerosos, voy a examinar dos de las posiciones éticas más comunes, el argumento de los derechos y el utilitarismo. Voy a señalar algunos de los problemas que plantean estas concepciones e intentar aclarar algunos equívocos comunes. A continuación voy a proponer una forma de plantear la cuestión menos común y sugerir que esta alternativa puede merecer un mayor estudio.

2. Derechos

La idea de que los animales merecen consideración moral suele designarse con la expresión «derechos de los animales». Tanto los periodistas como los activistas se han servido de este eslogan para designar una amplia gama de posiciones. Si bien el término «derechos de los animales» constituye una forma rápida para llamar la atención hacia la condición de los animales, de forma parecida a la función del término «derechos de la mujer» hace un par de décadas, en realidad se refiere a una posición filosófica muy específica. Quien expresó de manera más elocuente la idea de que los animales tienen derechos fue Tom Regan en su libro *The case for animal rights*.

Muy resumida, la concepción de Regan dice así: sólo tienen derechos los seres con un valor inherente. Un valor inherente es el valor que tienen los individuos independientemente de su bondad o utilidad para con los demás y los derechos son las cosas que protegen este valor. Sólo los titulares de una vida tienen un valor inherente. Sólo los seres conscientes de sí mismos, capaces de tener creencias y deseos, sólo los agentes deliberados que pueden concebir el futuro y tener metas son titulares de una vida. Regan cree que básicamente todos los mamíferos mentalmente normales de un año o más son titulares de una vida y por lo tanto tienen un valor inherente que les permite tener derechos.

Los derechos que tienen todos los titulares de una vida son derechos morales, que no deben confundirse con los derechos legales. Los derechos legales son el producto de leyes, que pueden variar de una sociedad a otra (véase el artículo 22, «Los derechos»). Por otra parte, se afirma que los derechos morales pertenecen a todos los titulares de una vida independientemente de su color, nacionalidad, sexo y, según Regan, también de la especie. Así pues, cuando se habla de derechos de los animales no se está hablando del derecho de voto de una vaca, del derecho de un proceso justo de un cerdo de Guinea, o del derecho a la libertad religiosa de un gato (tres ejemplos de derechos legales que tienen los adultos en los Estados Unidos), sino del derecho de un animal a ser tratado con respeto como individuo con valor inherente.

Según Regan, todos los seres que tienen un valor inherente lo tienen por igual. El valor inherente no puede ganarse obrando de manera virtuosa ni perderse obrando perversamente. Florence Nightingale y Adolf Hitler, en virtud del hecho de que eran titulares de una vida, y sólo de este hecho, tenían igual valor inherente. El valor inherente no es algo que pueda aumentar o disminuir en razón de moda o caprichos, de la popularidad o los privilegios.

Si bien esta posición es igualitaria y respeta el valor de los individuos,

no proporciona ningún principio rector para obrar en los casos de conflicto de valores. Pensemos en el siguiente ejemplo, que menciona el propio Regan: «imaginemos que hay cinco supervivientes en una barca. Debido a los límites de tamaño, la barca sólo puede acoger a cuatro. Todos pesan aproximadamente lo mismo y ocuparían aproximadamente la misma cantidad de espacio. Cuatro de los cinco son seres humanos adultos normales, y el quinto es un perro. Hay que echar a uno por la borda o bien perecerán todos. ¿Quién debe ser éste? (Regan, 1983, pág. 285). Regan afirma que debería ser el perro, porque aduce que «ninguna persona razonable negaría que la muerte de cualquiera de los cuatro humanos sería una pérdida prima facie mayor, y por lo tanto un daño prima facie mayor, que la pérdida del perro». La muerte del perro, en resumidas cuentas, aunque es un perjuicio, no es comparable al perjuicio que ocasionaría para cualquiera de los humanos. Lanzar por la borda a cualquiera de los humanos, para exponerse a una muerte segura, sería ocasionar a ese individuo un mal mayor (es decir a *ese* individuo le causaría un daño mayor) que el daño que se haría al perro si se lanzara éste por la borda. Regan va más lejos y sugiere que esto sería así si la elección tuviese que hacerse entre los cuatro humanos y cualquier número de perros. Según él, «la concepción de los derechos implica además que, dejando a un lado consideraciones especiales, deberían lanzarse por la borda un millón de perros y salvarse a los cuatro humanos» (págs. 324-5).

Regan afirma que se hace más mal a un ser humano al matarle que a un perro, sea cual sea el perro o el humano. Si bien es verdad que los humanos pueden aspirar a cosas inasequibles para los animales, como encontrar la curación del sida o contener el efecto invernadero, no es obvio que el valor de estas aspiraciones tenga un papel moralmente relevante a la hora de determinar la gravedad del daño que constituye la muerte. Por ejemplo, si soy lanzado por la borda antes de llegar a casa a escribir la obra que tan a menudo sueño con escribir o bien se mata a un perro antes de que éste consiga dar una vuelta más por el río, ambos vemos coartados nuestros deseos y coartados en igual medida, es decir, totalmente. Sólo puedo decir que yo resulto peor parado porque se considera que escribir una obra es más importante que correr por el río. Pero con seguridad no es más importante para el perro. El deseo que tiene una persona en cumplir sus objetivos es presumiblemente el mismo que el del perro, aun cuando sus objetivos sean muy diferentes. Como lo ha expresado Dale Jamieson, «la muerte es el gran igualador ... negro o blanco, hombre o mujer, rico o pobre, humano o animal, la muerte nos reduce a todos a nada» (Jamieson, 1985).

La concepción de los derechos de Regan plantea sus problemas. Es una concepción que o bien debe dejarnos paralizados a la hora de tomar decisiones duras u obligarnos a contradecirnos al mantener que todos somos iguales pero en determinados casos algunos seres son más iguales que otros.

Su concepción intenta mantener el valor del individuo lejos de cualquier consideración de la valía o utilidad de ese individuo para los demás. Sin embargo, en su intento de minimizar el impacto que tienen sobre el individuo las exigencias de promover «el mayor bien» o el «bienestar», Regan no proporciona una prescripción para obrar congruente.

3. El utilitarismo

Una posición utilitaria no tiene en cuenta el valor igual de todos los seres y por ello no nos deja en imposibilidad de elegir en las situaciones de conflicto. No obstante, el utilitarismo es una posición igualitaria. Un utilitarista afirma que en cualquier situación hay que considerar por igual los intereses iguales de todos los seres afectados por una acción. La igualdad que es importante para esta concepción no es el trato igual de los individuos *per se* sino la igual consideración de sus capacidades de experimentar el mundo, la más fundamental de las cuales es la capacidad de sufrir (véase el artículo 20, «La utilidad y el bien»).

El padre del utilitarismo, Jeremias Bentham, a finales del siglo XVIII, lo exponía de este modo:

> Llegará el día en que el resto del mundo animal pueda adquirir aquellos derechos que nunca pudo habérseles despojado sino por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que el color negro de la piel no es razón para abandonar a un ser humano sin más al capricho de un torturador. Quizás llegue un día a reconocerse que el número de patas, el vello de la piel o la terminación del sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa debería trazar la línea insuperable? ¿Es acaso la facultad de razonar o quizás la facultad de discurrir? Pero un caballo o un perro maduro es sin duda un animal más racional y sensato que un bebé de un día o una semana, o incluso de un mes. Pero supongamos que fuera de otro modo: ¿qué importaría? La pregunta no es ¿pueden razonar?, ni ¿pueden hablar? sino ¿pueden sufrir? (*Introduction to the principles of morals and legislation*, cap. 17, nota).

Al igual que la concepción de los derechos, una posición utilitarista no permite que actitudes arbitrarias o con prejuicios influyan en los juicios morales. Se tienen en cuenta todos los intereses iguales, independientemente del color de la piel, el sexo o la especie del titular del interés. Como ha señalado Peter Singer, «si un ser sufre, no puede haber justificación moral para negarse a tener en cuenta ese sufrimiento. Sea cual sea la naturaleza del ser, el principio de igualdad exige que su sufrimiento sea considerado por igual que el sufrimiento igual —en tanto en cuanto puedan realizarse

comparaciones aproximadas— de cualquier otro ser» (Singer, 1979, pág. 50).

La posición utilitaria sirve muy bien cuando la cuestión moral planteada supone tomar una decisión que va a causar dolor o a producir placer. Si un tirano malvado fuerza a uno a decidir entre pegar a nuestra madre o sacar un ojo a nuestro gato, el utilitarista pegaría a su madre y así produciría la menor cantidad de sufrimiento en igualdad de condiciones. Hay que señalar que el principio de minimizar el dolor y maximizar el placer no se aplica sólo al sufrimiento físico, sino que también debería tenerse en cuenta cuando está en juego el dolor o el placer psicológico, aunque sin duda ésto es más difícil de determinar. Pero el utilitarista se ve en apuros cuando se trata de matar. Volvamos al bote de Regan, esta vez ocupado por utilitaristas, para ver qué sucede.

Para un utilitarista el caso del bote salvavidas resulta muy complejo. Dado que las decisiones deben basarse en toda una serie de consideraciones, hay que aclarar el ejemplo antes de proseguir. El arrojar a cualquiera de los pasajeros por la borda puede tener efectos sobre terceras personas que no están presentes, como sus familiares y amigos. Como un utilitarista debe tener en cuenta el dolor o sufrimiento de todos los afectados, y no sólo el de los presentes, tendremos que suponer que los supervivientes del bote han perdido a todos sus amigos y familiares en la catástrofe que les llevó a su situación actual. De este modo, el único ser afectado por el acto es el ser que es arrojado por la borda. También tendremos que suponer que quien es arrojado por la borda va a morir por una inyección letal antes de ser arrojado al océano. La muerte de nadie será más larga o dolorosa que la de cualquier otro.

Para un utilitarista clásico, la respuesta es bastante clara. Debe arrojarse por la borda al ser que es menos feliz ahora y que no tiene probabilidades de ser particularmente feliz a lo largo de su vida. Como por lo general se satisface con facilidad a los perros, esto podría significar que habría que arrojar por la borda a uno de los humanos. Lo que al utilitarista le importa no es la especie de aquellos seres capaces de contribuir a la felicidad general del universo moral sino la cantidad que pueden aportar. En esta situación nos vemos forzados a reducir el placer total del universo eliminado a uno de los pasajeros de la barca. Para minimizar la pérdida general de felicidad debería lanzarse por la borda el ser con más probabilidades de llevar una vida no feliz.

La mayoría de las personas, incluso los que se consideran utilitaristas, no podrán digerir fácilmente esta decisión. En realidad, es precisamente este tipo de análisis el que ha dado lugar a teorías como la de Regan. Sin embargo, Singer defiende una versión más elaborada del utilitarismo, a saber, el utilitarismo de la preferencia, que intenta dejar de lado esta desagradable

conclusión. Singer afirma que los seres humanos conscientes de sí mismos y racionales pueden tener una preferencia especifica por seguir vivos. El matar a los humanos que van en la barca entraría claramente en conflicto directo con esta preferencia. No está claro que los perros tengan preferencias diferenciadas por seguir con vida, aunque pueden tener otras preferencias que exigirían seguir con vida para verse satisfechas. La conclusión a la que podría llegar un utilitarista «ilustrado» es similar a la conclusión a que llega Regan, pero sus razones son muy diferentes.

Este acuerdo en la práctica no es raro. Quienes concuerdan con el argumento de los derechos y también quienes suscriben el utilitarismo no comerán animales, pero por razones diferentes. Los primeros serán vegetarianos, y quizás veganos (los que evitan todos los productos animales, incluida la leche y los huevos) porque utilizar de este modo a los animales no es congruente con tratarlos como seres con valor intrínseco. Para una persona que suscribe la concepción de los derechos, el utilizar a un animal como un medio para un fin, en este caso como alimento para la mesa, es una violación del derecho de ese ser a ser tratado con respeto. Un utilitarista se abstendrá de comer productos animales en tanto en cuanto el proceso utilizado para criarlos supone un saldo neto de sufrimiento. Si el animal lleva una vida feliz, libre de tensiones y natural antes de ser sacrificado sin dolor, el utilitarista puede no objetar su utilización como alimento.

En el caso de utilizar a los animales en la experimentación, las conclusiones que se alcanzan difieren una vez más mucho más en la teoría que en la práctica. Según Regan, «la concepción de los derechos es categóricamente abolicionista ... Esto es así tanto cuando se utiliza a los animales en investigaciones triviales, duplicadas, innecesarias o poco aconsejables como cuando se utilizan en estudios que albergan una verdadera promesa de beneficios para los hombres ... Por lo que respecta al uso de animales en la ciencia lo mejor que podemos hacer es no utilizarlos» (Regan, 1985, pág. 24). La posición de Singer es muy diferente. Singer no defendería el abolicionismo en la teoría porque «en circunstancias extremas, las respuestas absolutistas siempre fracasan ... Si un experimento individual pudiese curar una importante enfermedad, ese experimento sería justificable. Pero en la vida real los beneficios son siempre mucho más remotos, y muchas de las veces son inexistentes ... No puede justificarse un experimento a menos que éste sea tan importante que también sería justificable el uso de un ser humano retrasado» (Singer, 1975, págs. 77-78).

Singer no defiende el uso de retrasados mentales en la experimentación, aun cuando algunos le han acusado de suscribir esta idea. Lo que afirma es que es malo decidir experimentar con animales en vez de con personas de capacidades similares de comprender su situación si la disposición a experimentar se basa sólo en el hecho de que el animal es de una especie diferente.

A este sesgo en favor de la propia especie se le ha denominado «especismo» y se ha considerado moralmente equivalente al sexismo y al racismo.

Con la popularización de la cuestión de la liberación animal, la discriminación basada en la especie ha pasado a ser sinónima de fanatismo. Ésta es una simplificación peligrosa. La discriminación no siempre es injusta y, de hecho, en algunos casos puede ser decisiva. Como ha señalado Mary Midgley «nunca es verdad que, para conocer cómo tratar a un ser humano, hay que averiguar primero a qué raza pertenece ... Pero con un animal es absolutamente esencial conocer la especie» (Midgley, 1983, pág. 98). La diferencia entre un africano y un leopardo no es la misma que la diferencia entre un africano y un esquimal. Flaco servicio hacemos a los animales incluyéndolos en nuestro ámbito de interés moral si con ello pasamos por alto sus enormes y maravillosas diferencias respecto de nosotros, algunas de las cuales pueden ser relevantes en la deliberación moral.

4. La simpatía

Regan y Singer afirman que no es defendible dar más importancia a los intereses de los miembros de la propia especie. Sugieren que los animales y los humanos comparten las mismas características moralmente relevantes que proporcionan a ambos iguales exigencias. En un mundo muy sencillo esta idea no sería problemática. Pero los animales no son sólo animales —son el perro Lassie y el gato amigo de la familia; águilas y conejitos; serpientes y mofetas. De forma similar, los humanos no son sólo humanos —son amigos y amantes, familiares y enemigos. El parentesco o la proximidad es un elemento muy importante a la hora de reflexionar sobre virtualmente todos los rasgos de nuestra vida diaria. Quizás pueda considerarse santo el negar la realidad de la influencia de este factor en nuestra toma de decisiones en favor de alguna abstracción, como por ejemplo la igualdad absoluta, pero probablemente no es posible para la mayoría de los mortales enfrentados a decisiones complejas (véase el artículo 28, «Las relaciones personales»).

Esta atención a la abstracción no es privativa de la teoría moral. Mucho antes que Regan y Singer, los filósofos postularon que para que una decisión sea ética debe ir más allá de nuestras propias preferencias o de nuestra parcialidad. La ética, se decía, debe ser universal, y la universalidad sólo puede conseguirse mediante el razonamiento abstracto (véase el artículo 40, «El prescriptivismo universal»). Si uno valora la vida de un ser que puede disfrutar de la vida, debe valorar de igual modo toda vida de seres idénticos. Como dice Regan, «sabemos que muchos —literalmente, miles de millones— de estos animales son titulares de una vida en el sentido explicado y

tienen así un valor inherente. Y como para llegar a la mejor teoría de nuestros deberes para con los demás hemos de reconocer nuestro inherente igual interés como individuos, la razón —no el sentimiento ni la emoción— nos obliga a reconocer el igual valor inherente de estos animales y, con ello, su igual derecho a ser tratados con respeto» (Regan, 1985, págs. 23-24).

En el prólogo de su libro *Animal liberation*, Singer describe la justificación de la oposición a los experimentos nazis y a los experimentos con animales como «una apelación a principios morales básicos que todos aceptamos, y la aplicación de estos principios a las víctimas de ambos tipos de experimentos es una exigencia de la razón, no de las emociones». Obviamente la razón ha desempeñado un enorme papel en las discusiones de la moralidad en general y en particular en las discusiones relativas a la forma de aplicar principios morales a los animales. Si la razón fuese el único motivador de la conducta ética, podríamos preguntarnos por qué hay personas que conocen el razonamiento de la obra de Singer, por ejemplo, y que sin embargo siguen comiendo animales. Si bien muchos han sugerido que obrar racionalmente supone obrar moralmente, la razón es sólo uno de los elementos en la toma de decisiones. Aun cuando a menudo se descarta, la emoción también desempeña un papel decisivo. Los sentimientos de ultraje o repulsa, de simpatía o compasión son importantes para el desarrollo de una sensibilidad moral completa. Como ha indicado Mary Midgley, «los verdaderos escrúpulos, y eventualmente los principios morales, surgen de este tipo de materia prima. Sin él no existirían» (Midgley, 1983, pág. 43) (véase también la discusión del papel de la razón en la moralidad en el artículo 14, «La ética kantiana», y en el artículo 35, «El realismo»).

Consciente de que otros defensores de la liberación animal evitan las apelaciones a la simpatía, John Fisher sugiere que si se descuida el poderoso papel que tiene la simpatía puede socavarse el proyecto mismo de incluir a los animales en la comunidad moral. Fisher afirma que la simpatía es fundamental para la teoría moral porque ayuda a determinar quiénes son los receptores adecuados del interés moral. Fisher sugiere que aquellos seres con los que podemos simpatizar deben ser objeto de consideración moral. Presumiblemente, la forma de tratar a estos seres estaría en función de nuestra capacidad de simpatizar con ellos (Fisher, 1987).

Al defender la inclusión de los animales en el ámbito moral sobre la base de la razón, y no de las emociones, los filósofos están perpetuando una innecesaria dicotomía entre ambas. Sin duda es posible que pueda no ser moralmente defendible una decisión basada sólo en las emociones, pero también es posible que una decisión sólo basada en la razón pueda ser objetable. Una forma de superar el falso dualismo entre razón y emoción es abandonando el ámbito de la abstracción y acercándonos a los efectos de nuestras acciones cotidianas. Gran parte del problema que plantea la acti-

tud de muchos hacia los animales deriva de su alejamiento de éstos. Nuestra responsabilidad por nuestras acciones ha estado mediatizada. ¿Quiénes son estos animales que sufren y mueren a fin de que yo pueda comer un asado? Yo no les privo de movimiento y confort; yo no les despojo de sus crías; yo no tengo que mirar en sus ojos cuando les corto el cuello. La mayoría de las personas están al abrigo de las consecuencias de sus actos. Las granjas industriales y los laboratorios no son frecuentados por muchas personas. La simpatía que pueden tener naturalmente las personas hacia un ser que sufre, unidas a principios morales razonados, probablemente animarían a muchos a objetar la existencia de estas instituciones. Si bien no es posible que todos experimenten directamente el efecto de cada una de sus acciones, no hay razón para no intentarlo. Como sugiere la teórica feminista Marti Kheel, «en nuestra sociedad compleja moderna podemos no llegar a experimentar plenamente el efecto de nuestras decisiones morales, y sin embargo podemos intentar experimentar emocionalmente lo más posible el conocimiento de este hecho» (Kheel, 1985).

Si bien hay diferentes principios filosóficos que pueden contribuir a decidir cómo debemos tratar a los animales, todos ellos comparten algo que está fuera de discusión: no debemos tratar a los animales del modo en que nuestra sociedad los trata actualmente. Rara vez nos enfrentamos a decisiones como la del bote salvavidas; nuestras elecciones morales no suelen plantearse en situaciones extremas. Sencillamente no es verdad que yo vaya a sufrir mucho si me privo de un abrigo de piel o de una pierna de cordero. Virtualmente ninguno de nosotros se verá obligado a elegir entre nuestro bebé y nuestro perro. El ámbito hipotético es un ámbito en el que podemos aclarar y refinar nuestras intuiciones y principios morales, pero nuestras elecciones y el sufrimiento de miles de millones de animales no son hipotéticos. Se tracen como se tracen las líneas, no hay razones plausibles para tratar a los animales de otro modo que como seres dignos de consideración moral.

Bibliografía

Bentham, J.: *The principles of morals and legislation* (1789): (Nueva York: Hafner Press, 1948).

Davidson, D.: *Inquiries into truth and interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1984). Trad. esp.: *De la verdad y de la interpretación,* Barcelona, Gedisa, 1989.

Fisher, J.: «Taking sympathy seriously», *Environmental Ethics*, 9, núm. 3 (otoño 1987), 197-215.

Fox, M.: *The case for animal experimentation* (Berkeley: University of California Press, 1986a).

—: Carta en *The Scientist* (15 de diciembre 1986a).

—: «Animal experimentation: a philosopher's changing views», *Between the Species*, 3 (1987), 55-60.
Frey, R. G.: *Interests and rights: the case against animals* (Oxford: Clarendon Press, 1980).
—: «Moral standing, the value of lives, and speciesism», *Between the Species*, 4, núm. 3 (verano 1988), 191-201.
Jamieson, D.: «Two problems with Regan's theory of rights»; ponencia presentada a la División del Pacífico de la Asociación Americana de Filosofía (primavera 1985).
Kheel, M.: «The liberation of nature: a circular affair», *Environmental Ethics*, 7, núm. 2 (verano 1985), 135-49.
Midgley, M.: *Animals and why they matter* (Harmondsworth: Penguin Books, 1983).
Regan, T.: *The case for animal rights* (Berkeley: University of California Press, 1983).
—: «The case for animal rights», *In defence of animals*, ed. Peter Singer (Oxford: Basil Blackwell).
Regan, T. y Singer, P., eds.: *Animal rights and human obligations*; 2.ª ed. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989).
Singer, P.: *Animal liberation* (1975); 2.ª ed. (Nueva York: New York Review/Random House, 1990).
—: *Practical ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979). Trad. esp.: *Ética práctica,* Barcelona, Ariel, 1991.

Otras lecturas

Frey, R. G.: *Rights, killing and suffering* (Oxford: Basil Blackwell, 1983).
Rollin, B.: *Animal rights and human morality* (Buffalo: Prometheus Books, 1981).
Sapontzis, S. F.: *Morals, reasons and animals* (Filadelfia: Temple University Press, 1987).
Singer, P.: «Animals and the value of life», *Matters of life and death* (Nueva York: Random House, 1980).

31
LA ÉTICA DE LOS NEGOCIOS

Robert C. Solomon

> Maldito sea el público. Yo estoy trabajando para mis accionistas.
>
> William Vanderbilt

1. Introducción

La ética de los negocios ocupa una posición peculiar en el campo de la ética «aplicada». Al igual que sus homólogas en profesiones como la medicina y el derecho, consiste en una aplicación insegura de algunos principios éticos muy generales (del «deber» o la «utilidad», por ejemplo) a situaciones y crisis específicas y a menudo únicas. Pero a diferencia de aquellas, la ética de los negocios se interesa por un ámbito de la empresa humana la mayoría de cuyos practicantes no gozan de estatus profesional y cuyos motivos, por expresarlos suavemente, no suelen ser considerados precisamente nobles. A menudo se cita la «codicia» (antiguamente llamada «avaricia») como el único móvil de la vida de los negocios, y por consiguiente la historia de la ética de los negocios no es muy halagadora para éstos. En cierto sentido, podemos remontar esa historia a la época medieval y antigua, tiempos en los que, al margen de los ataques a los negocios desde la filosofía y la religión, pensadores prácticos como Cicerón prestaron una gran atención a la cuestión de la equidad en las transacciones comerciales ordinarias. Pero asimismo, durante una gran parte de esta historia el centro de atención estuvo casi por completo en estas transacciones particulares, impregnando este ámbito de una fuerte sensación de lo *ad hoc*, una práctica supuestamente no filosófica que solía rechazarse como «casuística».

Así pues, el objeto de la ética de los negocios en su acepción actual no tiene mucho más de una década. Hace sólo diez años, su materia era aún una tosca amalgama de un examen rutinario de las teorías éticas, de unas pocas consideraciones generales sobre la justicia del capitalismo, y de algunos casos de negocios ya prototípicos —la mayoría de ellos desgracias, es-

cándalos y catástrofes que mostraban la cara más tenebrosa e irresponsable del mundo empresarial. La ética de los negocios era un asunto carente de credenciales en el conjunto de la filosofía «principal», sin un ámbito conceptual propio. Tenía una orientación excesivamente práctica incluso para la «ética aplicada» y, en un mundo filosófico cautivado por ideas no mundanas y mundos meramente «posibles», la ética de los negocios estaba demasiado interesada por la moneda corriente del intercambio cotidiano: el dinero.

Pero la propia filosofía se ha decantado de nuevo hacia el «mundo real» y la ética de los negocios ha encontrado o se ha hecho un lugar en la unión entre ambos. Las aplicaciones nuevas y la sofisticación renovada de la teoría de juegos y de la teoría de la elección social han permitido introducir un análisis más formal en la ética de los negocios y, lo que es mucho más importante, la interacción —y la inmersión de— los especialistas de la ética de los negocios en el mundo efectivo de los ejecutivos de empresa, de los sindicatos y de los pequeños empresarios ha consolidado los elementos antes difícilmente fusionados en un objeto propio, ha suscitado el interés y la atención de los directivos y ha convertido a los antiguos especialistas «académicos» en participantes activos en el mundo de los negocios. Podría decirse incluso que éstos consiguen hacerse oír en ocasiones.

2. Breve historia de la ética de los negocios

En sentido amplio, la actividad de los negocios existe al menos desde que los antiguos sumerios emprendiesen —según Samuel Noah Kramer— una actividad comercial amplia y registros contables hace casi seis mil años. Pero los negocios no han sido siempre la empresa básica y respetable que es en la sociedad moderna, y durante la mayor parte de la historia la concepción ética de los negocios ha sido casi totalmente negativa. Aristóteles, que merece ser reconocido como el primer economista (dos mil años antes de Adam Smith) distinguió entre dos acepciones diferentes de lo que denominamos economía. Uno era el *oikonomikos* o comercio doméstico, que aprobaba y consideraba esencial para el funcionamiento de cualquier sociedad incluso poco compleja, y el *chrematisike* que es el comercio para el lucro. Aristóteles consideraba esta actividad totalmente desprovista de virtud y a quienes se dedicaban a estas prácticas puramente egoístas los denominaba «parásitos». El ataque de Aristóteles a la práctica repugnante e improductiva de la «usura» estuvo en vigor virtualmente hasta el siglo XVII. Sólo participaban en prácticas semejantes los foráneos, situados al margen de la sociedad, pero no los ciudadanos respetables. (El Shylock de Shakespeare en *El mercader de Venecia*, era un «outsider» y un usurero.) Ésta es, en un

gran lienzo histórico, la historia de la ética de los negocios —el ataque global a los negocios y a sus prácticas. Jesús expulsó del templo a los que cambiaban moneda, y los moralistas cristianos desde San Pablo a Santo Tomás y Martín Lutero siguieron su ejemplo condenando taxativamente la mayor parte de lo que hoy honramos como «el mundo de los negocios».

Pero si la filosofía y la religión dirigieron la condena de la ética de los negocios, también éstas protagonizaron el drástico vuelco hacia los negocios a comienzos de la época moderna. Juan Calvino y luego los puritanos ingleses enseñaron las virtudes de la frugalidad y la diligencia, y Adam Smith canonizó la nueva fe en 1776 en su obra maestra *La riqueza de las naciones*. Por supuesto, la nueva actitud hacia los negocios no fue una transformación de la noche al día y se asentó en tradiciones con una dilatada historia. Los gremios medievales, por ejemplo, habían creado sus propios códigos de «ética de los negocios» específicos para la industria mucho antes de que los negocios pasaran a ser la institución central de la sociedad, pero la aceptación general de los negocios y el reconocimiento de la economía como estructura central de la sociedad dependieron de una nueva forma de concepción de la sociedad que exigió no sólo un cambio de sensibilidad religiosa y filosófica sino, subyaciendo a ésta, un nuevo sentido de la sociedad e incluso de la naturaleza humana. Esta transformación puede explicarse en parte en términos de desarrollo urbano, de sociedades mayores y más centralizadas, de la privatización de los grupos familiares como consumidores, del rápido progreso tecnológico y del crecimiento de la industria y el desarrollo asociado de las estructuras, necesidades y deseos sociales. Con la obra clásica de Adam Smith, lo *chrematisike* se convirtió en la institución central y la virtud principal de la sociedad moderna. Pero la devaluada versión popular («la codicia es buena») de la tesis de Smith difícilmente favoreció al objeto de la ética de los negocios («¿no es eso una contradicción en los términos?»), y la moralización sobre los negocios conservó su sesgo antiguo y medieval contra esta actividad. Hombres de negocios como Mellon y Carnegie ofrecieron conferencias públicas sobre las virtudes del éxito y la *noblesse oblige* de los ricos, pero la ética de los negocios como tal fue desarrollada en su mayor parte por socialistas, como una continua diatriba contra la amoralidad de la mentalidad de los negocios. Sólo muy recientemente una concepción más moral y honorable de los negocios ha empezado a dominar el lenguaje de los negocios, y con ella se ha extendido la idea de estudiar los valores e ideales subyacentes de los negocios. Podemos comprender cómo la libertad del mercado siempre será una amenaza a los valores tradicionales y contraria al control gubernamental, pero ya no podemos llegar retóricamente a la conclusión de que el propio mercado carece de valores o de que los gobiernos sirven mejor que los mercados al bien público.

3. El mito de la motivación del beneficio

La ética de los negocios ya no está exclusivamente centrada sobre todo en la crítica de los negocios y de la práctica de éstos. Los beneficios ya no son condenados junto a la «avaricia» en sermones moralizantes, y ya no se concibe a las empresas como monolitos sin cara, sin alma y amorales. Lo que interesa ahora es simplemente cómo debe concebirse el beneficio en el contexto más amplio de la productividad y la responsabilidad social y la manera en que las corporaciones, en calidad de comunidades complejas, mejor pueden servir tanto a sus propios empleados como a la sociedad que les rodea. La ética de los negocios ha pasado de un ataque totalmente crítico al capitalismo y a la «motivación por el beneficio» a un examen más productivo y constructivo de las normas y prácticas subyacentes de los negocios. Pero el antiguo paradigma —lo que Richard DeGeorge ha denominado «el mito de los negocios amorales»— pervive, no sólo entre el público suspicaz y entre algunos filósofos de orientación socialista sino también entre muchos hombres de negocios. Por consiguiente, la primera tarea de la ética de los negocios consiste en abrirse paso a través de mitos y metáforas incriminatorios que oscurecen en vez de clarificar el ethos subyacente que hace posible los negocios.

Toda disciplina tiene su propio vocabulario autoglorificador. Los políticos se deleitan en las nociones de «servicio público» mientras persiguen el poder personal, los abogados defienden nuestros «derechos» a cambio de unos considerables honorarios y los profesores describen lo que hacen en el lenguaje noble de «la verdad y el conocimiento» mientras dedican la mayor parte de su tiempo y energías a la política universitaria. Pero en el caso de los negocios, el lenguaje autoglorificador es a menudo especialmente poco lisonjero. Por ejemplo, los ejecutivos siguen hablando de lo que hacen en términos de la «motivación por el beneficio», sin advertir que la expresión fue inventada por los socialistas del siglo pasado como un *ataque* a los negocios y a su cicatera búsqueda de dinero con exclusión de todas las demás consideraciones y obligaciones. Sin duda un negocio aspira a obtener beneficios, pero lo hace sólo proporcionando bienes y servicios de calidad, creando empleos y encajando en la comunidad. Individualizar el beneficio más que la productividad o el servicio público como objetivo central de la actividad de los negocios no es más que buscar problemas. Los beneficios como tales no son la meta o el fin de la actividad de los negocios: los beneficios se distribuyen y reinvierten. Los beneficios constituyen un medio para construir el negocio y remunerar a los empleados, ejecutivos e inversores. Para algunos, los beneficios pueden ser un medio de «marcarse un tanto», pero incluso en esos casos el objetivo es el estatus y la satisfacción de «ganar», y no los beneficios como tales.

Una autoimagen del ejecutivo más elaborada pero no muy diferente es aquella según la cual los directivos de un negocio están obligados ante todo por una única obligación, a saber, maximizar los beneficios de sus accionistas. No tenemos que indagar si ésta es la motivación real subyacente a la mayoría de las decisiones de la alta dirección para señalar que, si bien los directivos reconocen que sus propios roles en los negocios están definidos principalmente por obligaciones más que por la «motivación por el beneficio», esa poco lisonjera imagen simplemente se ha transferido a los accionistas (es decir, a los propietarios). ¿Es verdad que los inversores/propietarios *sólo* se preocupan por la maximización de sus beneficios? ¿Es el accionista, en última instancia, la encarnación de ese inhumano *homo economicus* extremadamente desprovisto de responsabilidad cívica y orgullo, desinteresado por las virtudes de la empresa que posee, aparte de aquellos riesgos que le pueden hacer vulnerable a pleitos legales costosos? Y si algunos inversores de «meter y sacar» a los cuatro meses se preocupan realmente sólo por aumentar sus inversiones en un treinta por ciento o así, ¿por qué estamos tan seguros de que los directivos de la empresa tienen *una* obligación para con ellos distinta a la de no derrochar intencionadamente o desperdiciar su dinero? La búsqueda de beneficios no es el fin último, y mucho menos el único fin de los negocios. Es más bien una de las muchas metas y constituye más un medio que un fin en sí.

Así es como comprendemos erróneamente los negocios: adoptamos una visión demasiado estrecha de lo que es esta actividad, por ejemplo la búsqueda de beneficios, y a continuación deducimos conclusiones no éticas o amorales. Es este enfoque inexcusablemente limitado a los «derechos de los accionistas», por ejemplo, el que se ha utilizado para defender algunas de las «Opas hostiles» muy destructivas y sin duda improductivas de las grandes empresas en los últimos años. Por supuesto, esto no equivale a negar el derecho de los accionistas a un rendimiento justo, ni tampoco a negar las «responsabilidades fiduciarias» de los directivos de una empresa. Sólo quiere decir que estos derechos y responsabilidades sólo tienen sentido en un contexto social más amplio y que la idea misma de la «motivación del beneficio» como fin en sí —frente a los beneficios como medios para estimular y recompensar un trabajo duro y una inversión, la construcción de un mejor negocio y un mejor servicio a la sociedad— constituye un serio obstáculo para comprender el rico tapiz de motivos y actividades que configura el mundo de los negocios.

4. Otros mitos y metáforas asociados a los negocios

Entre los mitos y metáforas más perjudiciales del discurso sobre los negocios se encuentran los conceptos machistas «darwinianos» de la «super-

vivencia de los más aptos» y de «los negocios son una jungla» (para el origen de estas nociones, véase el artículo 44, «El significado de la evolución»). Por supuesto, la idea subyacente es que la vida en los negocios es competitiva, y que no siempre es justa. Pero este par de ideas obvias es muy diferente de las representaciones de una «merienda de lobos» o de «cada cual va a la suya», rutinarias en el mundo de los negocios. Cierto es que los negocios son y deben ser competitivos, pero no es verdad que esta competición sea a muerte o caníbal ni que «uno hace lo que puede para sobrevivir». Por competitiva que pueda ser una industria particular, siempre se basa en un núcleo de intereses comunes y normas de conducta convenidas mutuamente, y la competencia no tiene lugar en una jungla sino en una comunidad a la que presumiblemente sirve y de la que depende a la vez. La vida de los negocios es ante todo fundamentalmente *cooperativa*. Y la competencia sólo es posible dentro de los límites de los intereses compartidos en común. Y al contrario de como lo quiere la metáfora de la selva —«cada cual a la suya»—, los negocios casi siempre suponen grandes grupos que cooperan y confían entre sí, no sólo las propias corporaciones sino las redes de proveedores, personal de servicios, clientes e inversores.

La competencia es esencial para el capitalismo, pero concebirla como una competencia «desenfrenada» es socavar la ética y además comprender erróneamente la naturaleza de la competencia (por la misma razón también deberíamos mirar con suspicacia la conocida metáfora de la «guerra», tan popular en muchas salas de juntas y la actual metáfora del «juego», así como el énfasis por «ganar» que tiende a convertir el serio empeño de «ganarse la vida» en algo así como un deporte encerrado en sí mismo).

La metáfora más persistente, que parece resistir frente a toda evidencia en su contra, es la del individualismo atomista. La idea de que la vida de los negocios consiste totalmente en transacciones convenidas entre ciudadanos individuales (evitando la interferencia gubernamental) puede remontarse a Adam Smith y a la filosofía dominante en la Inglaterra del siglo XVIII. Pero en la actualidad la mayor parte de la vida de los negocios consiste en funciones y responsabilidades en empresas cooperativas, tanto se trate de pequeños negocios familiares o de gigantescas corporaciones multinacionales. El gobierno y los negocios son tan a menudo socios como adversarios (por frustrante que pueda parecer en ocasiones el laberinto de la «regulación»), bien por medio de subvenciones, aranceles y exenciones fiscales o bien como socios en estrecha cooperación («Japan, Inc.» y proyectos tan vastos como el trasbordador espacial de National Aeronautics y la Administración del Espacio). Pero el individualismo atomista no es sólo inexacto dada la complejidad empresarial del actual mundo de los negocios; parte de la ingenua suposición de que ni siquiera la más simple promesa, contrato o intercambio están exentos de normas y prácticas institucionales. Los negocios son una

práctica social, y no una actividad de individuos aislados. Esta actividad sólo es posible porque tiene lugar en una cultura con un conjunto establecido de procedimientos y expectativas, cosas que (excepto en los detalles) no están expuestas a las intervenciones individuales.

Por consiguiente, es un signo de considerable progreso el hecho de que uno de los modelos dominantes del pensamiento empresarial actual sea la idea de una «cultura empresarial». Como cualquier otra analogía, ésta tiene por supuesto sus contraejemplos, pero es importante apreciar el sentido de esta metáfora. Este sentido es social, de rechazo al individualismo atomista. Reconoce el lugar de las personas en la organización como la estructura fundamental de la vida de los negocios. Suscribe abiertamente la idea de una ética. Reconoce que los valores comunes mantienen unida a una cultura. Aún deja lugar para la actuación individualista «por libre», la del «emprendedor», pero también ésta sólo es posible en tanto deje un lugar (importante) a la excentricidad y la innovación. Pero asimismo, el problema de la metáfora de la «cultura» es que tiende a estar demasiado encerrada en sí misma. Una empresa no es como una tribu aislada de las Islas Trobriand. Una cultura empresarial es una parte inseparable de una cultura más amplia, a lo sumo una subcultura (o una cultura de subcultura), un organelo especializado de un órgano de un organismo. En realidad lo que caracteriza a todos estos mitos y metáforas es la tendencia a concebir los negocios como un empeño aislado y encapsulado, con valores diferentes de los valores de la sociedad que los rodea. La primera tarea de la ética de los negocios es romper esta sensación de aislamiento.

5. Microética, macroética y ética molar

Podemos distinguir bien entre tres (o más) niveles de los negocios y de la ética de los negocios, desde el ámbito *micro* —las normas de intercambio justo entre dos individuos—, al ámbito *macro* —las normas institucionales o culturales del comercio para toda una sociedad («el mundo de los negocios»). También deberíamos delimitar un área que podemos denominar el nivel *molar* de la ética de los negocios, que versa sobre la unidad básica del comercio actual: la corporación. Por supuesto, la microética de los negocios es en gran medida una parte de la ética tradicional: la naturaleza de las promesas y otras obligaciones, las intenciones, consecuencias y otras implicaciones de las acciones de un individuo, la fundamentación y la naturaleza de los diversos derechos individuales. Lo peculiar a la microética de los negocios es la idea de intercambio justo y, con ella, la noción de salario justo, trato justo, y de lo que se puede considerar una «negociación» frente a lo que es un «robo». Aquí es especialmente pertinente la noción aristotélica

de justicia «conmutativa», e incluso los antiguos solían preocuparse, de tanto en cuanto, de si, por ejemplo, el vendedor de una casa estaba obligado a comunicar al comprador en potencia que el techo estaba en mal estado y podía dejar pasar el agua con las primeras lluvias copiosas.

Por su parte, la macroética está integrada en las cuestiones más amplias sobre la justicia, la legitimidad y la naturaleza de la sociedad que en conjunto constituyen la filosofía social y política. ¿Cuál es el objeto del «libre mercado»?, o ¿existe en algún sentido un bien en sí, con su propio *telos*? ¿Son primarios los derechos de propiedad privada, en algún sentido previos al contrato social (como han afirmado John Locke y más recientemente Robert Nozick) o bien también hemos de concebir el mercado como una práctica social compleja de la cual los derechos son sólo un componente? ¿Es «justo» el sistema de libre mercado? ¿Es la forma más eficaz de distribuir bienes y servicios en la sociedad? ¿Presta suficiente atención a los casos de necesidades desesperadas (en las que no se trata de un «intercambio justo»)? ¿Presta suficiente atención a los méritos, cuando en modo alguno está garantizado que haya una suficiente demanda de virtud como para ser recompensada? ¿Cuáles son las funciones legítimas (e ilegítimas) del gobierno en la vida de los negocios y cuál es la función de la regulación gubernamental? En otras palabras, la macroética es el intento por obtener la «gran foto», por comprender la naturaleza del mundo de los negocios y sus funciones propias.

Sin embargo, la unidad «molar» definitiva del negocio moderno es la corporación, y las cuestiones centrales de la ética de los negocios tienden a estar descaradamente dirigidas a los directivos y empleados de los aproximadamente pocos miles de empresas que rigen gran parte de la vida comercial de todo el mundo. En particular, son cuestiones relativas a la función de la corporación en la sociedad y al papel del individuo en la corporación. No es de extrañar que muchas de las cuestiones más críticas se encuentran en los intersticios de los tres niveles del discurso ético, como por ejemplo la cuestión de la responsabilidad social corporativa —el papel de la corporación en el conjunto de la sociedad—, y las cuestiones de las responsabilidades propias de cada puesto —el papel del individuo en la corporación.

6. La corporación en la sociedad: la idea de responsabilidad social

El concepto central de gran parte de la ética de los negocios reciente es la idea de responsabilidad social. También es un concepto que ha irritado a muchos entusiastas tradicionales del libre mercado y desencadenado diversas polémicas malas o equívocas. Quizás la más famosa de éstas sea la diatriba del economista y premio Nobel Milton Friedman en *The New York*

Times (13 de septiembre de 1970) titulada «La responsabilidad social del negocio es aumentar sus beneficios». En este artículo, Friedman tildaba a los hombres de negocios que defendían la idea de responsabilidad social corporativa de «marionetas inconscientes de las fuerzas intelectuales que han estado socavando la base de una sociedad libre» y les acusaba de «predicar un socialismo puro y no adulterado». El argumento de Friedman es, en esencia, que los directivos de una corporación son los empleados de los accionistas y, como tales, tienen una «responsabilidad fiduciaria» de maximizar sus beneficios. El dar dinero a obras benéficas u otras causas sociales (excepto a las relaciones públicas orientadas a aumentar el negocio) y participar en proyectos comunitarios (que no aumentan el negocio de la empresa) equivale a robar a los accionistas. Además, no hay razón para suponer que una corporación o sus directivos tengan una cualificación o conocimiento especial en el campo de la política pública, y por lo tanto están extralimitándose en sus competencias además de violar sus obligaciones cuando participan en actividades comunitarias (es decir, como directivos de la empresa, y no como ciudadanos individuales que actúan por iniciativa propia).

Algunas de las falacias que contiene este razonamiento se desprenden de la concepción estrecha «orientada al beneficio» de los negocios y a la imagen extremadamente poco lisonjera y realista del accionista que antes hemos citado; otras (como el «socialismo puro y no adulterado» y el «robo») no son más que excesos retóricos. El argumento de la «competencia» (también defendido por Peter Drucker en su influyente libro sobre *La dirección*) sólo tiene sentido en tanto en cuanto las corporaciones llevan a cabo proyectos de ingeniería social que están más allá de sus capacidades; pero ¿exige conocimientos especiales o avanzados interesarse por la contratación discriminatoria o las prácticas de promoción en la propia empresa o por los efectos devastadores de los residuos de ésta sobre la campiña circundante? La crítica general a los argumentos friedmanianos de este tipo recientemente popularizada en la ética de los negocios puede resumirse en un modesto juego de palabras; en vez de «accionistas», los beneficiarios de las responsabilidades sociales de la corporación son *recolectores de apuestas*[*], de los cuales los accionistas constituyen una única subclase. Los recolectores de apuestas de una empresa son todos aquellos que están afectados y tienen expectativas y derechos legítimos por las acciones de la empresa, y entre éstos se encuentran los empleados, los consumidores y los proveedores así como la comunidad circundante y la sociedad en general. El alcance de este concepto es que amplía considerablemente el centro de

[*] Juego de palabras entre *stockholder* (accionista) y *stakeholder* (recolector de apuestas). *(N. del T.)*

interés de la corporación, sin perder de vista las virtudes y capacidades particulares de la propia corporación. Así considerada, la responsabilidad social no es una carga adicional a la corporación sino una parte integrante de sus intereses esenciales, atender a las necesidades y ser equitativa no sólo con sus inversores/propietarios sino con quienes trabajan para ella, compran de ella, para sus proveedores, para quienes viven cerca o están afectados de otro modo por las actividades demandadas y compensadas por el sistema de libre mercado.

7. Obligaciones para con los recolectores de apuestas: los consumidores y la comunidad

Los directivos de las corporaciones tienen obligaciones para con sus accionistas, pero también tienen obligaciones para con otros recolectores de apuestas. En particular tienen obligaciones para con los consumidores y para con la comunidad que les rodea así como para con sus propios empleados (véase la sección 8). Después de todo, el objetivo de la empresa es servir al público, tanto proporcionándole los productos y servicios deseados y deseables como no perjudicando a la comunidad y a sus ciudadanos. Por ejemplo, una corporación difícilmente sirve su finalidad pública si contamina el suministro de aire o de agua, si enreda el tráfico o agota los recursos comunitarios, si fomenta (incluso de manera indirecta) el racismo o los prejuicios, si destruye la belleza natural del entorno o pone en peligro el bienestar financiero o social de los ciudadanos del lugar. Para los consumidores, la empresa tiene la obligación de proporcionar productos y servicios de calidad. Tiene la obligación de asegurar que éstos son seguros, mediante la investigación y las instrucciones adecuadas y, cuando corresponda, advertir de un posible uso indebido. Los fabricantes son y deben ser responsables de los efectos peligrosos y el abuso predictible de sus productos, por ejemplo, por la probabilidad de que un niño pequeño se trague una pieza pequeña y fácil de separar de un juguete hecho especialmente para ese grupo de edad, y algunos grupos de defensa de los consumidores sugieren actualmente que esta responsabilidad no debe matizarse excesivamente con la excusa de que «se trataba de adultos maduros que conocían o debían haber conocido los riesgos de lo que estaban haciendo». Sin embargo, esta última exigencia apunta a diversos focos de interés actualmente problemáticos, en especial a la presunción general de madurez, inteligencia y responsabilidad por parte del consumidor y a la cuestión de los límites razonables de la responsabilidad por parte del productor (obviamente con los niños son aplicables consideraciones especiales). ¿En qué medida el fabricante debe adoptar precauciones contra usos claramente peculiares o in-

cluso absurdos de sus productos? ¿Qué restricciones deben imponerse a los fabricantes que venden y distribuyen productos peligrosos, por ejemplo, cigarrillos y armas de fuego, incluso si hay una considerable demanda de estos artículos?; ¿debe ser responsable el productor de lo que es claramente un riesgo previsible por parte del consumidor? En realidad, cada vez más gente se pregunta si en alguna medida deberíamos retomar la hoy antigua advertencia de «tenga precaución el comprador» para contrarrestar la tendencia escapista a la falta de responsabilidad del consumidor y a la responsabilidad absoluta de la empresa.

La inteligencia y responsabilidad del consumidor también están en juego en el debatido tema de la publicidad, contra el cual se han dirigido algunas de las críticas más graves a las prácticas actuales de los negocios. La defensa clásica del sistema del mercado libre es que abastece y satisface las demandas existentes. Pero si los fabricantes *crean* realmente la demanda de los productos que producen, esta defensa clásica pierde claramente su base. En realidad incluso se ha acusado que la publicidad es en sí coercitiva por cuanto interfiere en la libre elección del consumidor, que ya no está en condiciones de decidir cómo satisfacer mejor sus necesidades sino que en cambio se ve sujeto a toda una lluvia de influencias que pueden ser bastante irrelevantes o incluso opuestas a aquellas necesidades. E incluso cuando no se cuestiona la deseabilidad del producto, se plantean las nada desdeñables cuestiones relativas a la publicidad de determinadas marcas comerciales y a la creación artificial de una «diferenciación del producto». Y también se plantean las conocidas cuestiones relativas al gusto —relativas al límite entre la ética y la estética (y en ocasiones más allá de él). Se utiliza el sexo —en ocasiones de manera seductora y en otras de forma clara— para mejorar el aspecto de productos que van desde la goma de mascar a los automóviles; se ofrecen promesas implícitas pero obviamente falsas de éxito social y aceptabilidad si uno compra este jabón o pasta de dientes; y hay presentaciones ofensivas de las mujeres y minorías y a menudo de la naturaleza humana en cuanto tal, simplemente para vender productos de los que la mayoría de nosotros podríamos prescindir perfectamente. Este consumo superfluo y el gusto (o la falta de él) que vende, ¿es una cuestión ética? ¿Se espera realmente que alguien crea que su vida va a cambiar añadiendo un aroma de menta o un suelo de cocina sin cera y no amarillento?

Mucho más grave es, por supuesto, el engaño directo en la publicidad. Pero en este mundo de seducción, kitsch e hipérbole no está en modo alguno claro qué constituye un «engaño». Quizás en realidad nadie crea que una determinada pasta de dientes o unos tejanos de diseño le garanticen el éxito con el ser querido de sus sueños (aunque millones están dispuestos a probarlo, por si acaso), pero cuando un producto tiene efectos que bien pueden ser fatales, se somete a un examen más detenido la exactitud de la

publicidad. Cuando se anuncia un producto médico mediante una información técnica errónea, incompleta o sencillamente falsa, cuando se vende un «remedio contra el resfriado» sin receta con la promesa pero sin una evidencia seria de que puede aliviar los síntomas y evitar las complicaciones, cuando se ocultan efectos secundarios conocidos y peligrosos detrás de un genérico «con ésta como con todas las medicinas, consulte con su médico», la aparentemente simple «verdad de la publicidad» se convierte en un imperativo moral y se han violado los principios éticos (si no también la ley).

A menudo se ha afirmado que en un mercado libre ideal la única publicidad que sería necesaria o permitida sería la pura información sobre el uso y características del producto. Pero en determinadas circunstancias el consumidor medio puede no ser capaz de comprender la información relevante relativa al producto en cuestión. Sin embargo en la gran mayoría de casos, los consumidores se responsabilizan muy poco por sus propias decisiones, y en realidad no se puede culpar a la publicidad de la irresponsabilidad o irracionalidad de aquéllos. Las empresas tienen responsabilidades para con sus clientes, pero los clientes también tienen responsabilidades. Como sucede a menudo, la ética de los negocios no es sólo cuestión de la responsabilidad empresarial sino un conjunto entrelazado de responsabilidades recíprocas.

8. El individuo en la empresa: responsabilidades y expectativas

Quizás el recolector de apuestas que ha sido objeto de más abusos en el modelo de las responsabilidades corporativas sea el empleado de la empresa. En la teoría tradicional del libre mercado, el trabajo del empleado es en sí mismo simplemente una mercancía más, sujeta a las leyes de la oferta y la demanda. Pero mientras que uno puede vender a precio «reventado» o simplemente desechar los pernos o partes de una maquinaria que ya no se demandan, el empleado es un ser humano, con necesidades y derechos reales aparte de su función en la producción o en el mercado. Un espacio de trabajo estrecho e incómodo, o una jornada de trabajo penosa puede reducir los gastos generales o aumentar la productividad, y el pago de salarios de subsistencia a los empleados que por una u otra razón no pueden, no se atreven o no saben cómo quejarse, pueden aumentar los beneficios, pero en la actualidad todos —menos los irreductibles «darwinianos»— reconocen que estas condiciones y prácticas no son éticas y legalmente son inexcusables. Y sin embargo, el modelo del trabajo como «mercancía» tiene aún una gran influencia en gran parte de la teoría de los negocios, y afecta tanto a los directivos y ejecutivos como a los trabajadores cualificados y no cualificados. Ésta es la razón por la que gran parte de la ética de los negocios reciente se ha centrado en ideas como los derechos de los empleados y, desde

una óptica muy diferente, la razón por la que también se ha recuperado la antigua noción de «lealtad de la empresa». Después de todo, si una empresa trata a sus empleados como piezas desechables, nadie debería sorprenderse si éstos empiezan a tratar a la empresa sólo como una fuente transitoria de salarios y beneficios.

Sin embargo, el otro lado de esta inquietante imagen es el también renovado acento en la noción de las funciones y responsabilidades de los empleados, una de las cuales es la lealtad hacia la empresa. Sin duda, la «lealtad» es aquí un interés en dos direcciones; en virtud de su empleo, el empleado tiene obligaciones especiales para con la empresa, pero ésta tiene a su vez obligaciones para con el empleado. Pero existe el peligro de subrayar conceptos como el de «lealtad» sin tener muy claro que la lealtad no está sólo vinculada al empleo en general sino también al rol particular y a las responsabilidades de uno. Según R. S. Downie, un rol es «un racimo de derechos y deberes con algún tipo de función social» —en este caso, una función en la empresa (*Roles and values*, pág. 128). En el contrato de trabajo y en la legislación pueden especificarse algunos aspectos de este rol y responsabilidades, pero muchos de ellos —por ejemplo, las costumbres locales, las pautas de cortesía y otros aspectos de lo que antes llamamos la «cultura empresarial»— pueden apreciarse sólo con el tiempo en el puesto y el contacto continuado con otros empleados.

Además, no es sólo cuestión de que cada cual «cumpla con su labor» sino, tanto por razones éticas como económicas, de hacer ésta lo mejor posible. Norman Bowie afirma al respecto, y creo que con razón, que «un puesto de trabajo no es nunca sólo un puesto de trabajo». Tiene también una dimensión moral: el orgullo en lo producido, la cooperación con los compañeros y el interés por el bienestar de la empresa. Pero por supuesto estas obligaciones definidas por el rol tienen sus límites (por mucho que a algunos directivos les convenga negarlo). El negocio no es un fin en sí mismo sino que está inserto y apoyado por una sociedad que tiene otros intereses, normas y expectativas dominantes.

En ocasiones oímos quejarse a los empleados (e incluso a los ejecutivos de alto nivel) que sus «valores corporativos chocan con sus valores personales». Lo que esto suele querer decir, creo, es que ciertas exigencias formuladas por sus empresas son poco éticas o inmorales. Lo que la mayoría de las personas denominan sus «valores personales» son de hecho los valores más profundos de su cultura. Y es en este contexto como deberíamos comprender esa imagen trágica hoy familiar de la vida empresarial contemporánea: el «soplón». El soplón no es sólo un excéntrico que no puede «encajar» en la organización a la que amenaza con descubrir. El soplón reconoce que no puede tolerar la violación de la moralidad o de la confianza pública y se siente obligado a hacer algo por ello. Las biografías de la mayoría de los so-

plones no son edificantes, pero su misma existencia y éxito ocasional es buena prueba de las obligaciones recíprocas de la empresa, el individuo y la sociedad. En realidad, quizás el resultado más importante de la aparición de la ética de los negocios en el espacio público ha sido el resaltar a estos individuos y otorgarles una renovada respetabilidad por lo que sus empleadores perciben erróneamente una simple falta de lealtad. Pero cuando las exigencias del negocio chocan con la moralidad o el bienestar de la sociedad, el que debe ceder es el negocio, y éste es quizás el sentido último de la ética de los negocios.

Bibliografía

Aristóteles, *La política,* Madrid, Alianza Editorial, 1986.
Bowie, N.: *Business Ethics* (Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall, 1982).
Calvino, J.: *Institución de la religión cristiana,* Rijswijk, Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1983.
DeGeorge, R.: *Business Ethics* (Nueva York: Macmillan, 1982).
—: *Ethics, free enterprise and public policy* (Nueva York: Oxford University Press, 1978).
Downie, R. S.: *Roles and values: and introduction to social ethics* (Londres: Methuen, 1971).
Drucker, P.: *Management* (Londres: Pan, 1979). Trad. esp:. *La Gerencia de empresas,* 2.ª ed., Barcelona, Edhasa, 1988.
—: «Ethical chic», *Forbes,* 14 septiembre 1981, pp. 160-171.
Friedman, M.: «The social responsability of business is to increase its profits», *The New York Times* (13 septiembre 1970).
Kramer, S. N.: *History begins at Sumer* (Nueva York: Doubleday, 1959). Trad. esp.: *La Historia empieza en Sumer,* Barcelona, Orbis, 1985.
Locke, J.: *Second treatise of government* (1690); ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Trad. esp.: *Dos tratados sobre el Gobierno civil,* Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia* (Nueva York: Basic Book, 1974). Trad. esp.: *Anarquía, Estado y Utopía,* México, FCE, 1988.
Solomon, R. (con Hanson, K.); *Above the bottom line* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1983).
Smith, A.: *The wealth of nations* (1776); 6.ª ed. (Londres: Methuen, 1950). Trad. esp.: *Investigación sobre la naturaleza y la causa de la riqueza de las naciones,* México, FCE, 1979.

Otras lecturas

Beauchamp, T. y Bowie, N., eds.: *Ethical theory and Business* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1979).

Ciulla, J.: «Casuistry and the case for business ethics», *Business and the humanities* (1989 Ruffin Lectures), ed. E. Freeman (Nueva York: Oxford University Press, 1990).
Freeman, R. E. y Gilbert, D.: *Corporate strategy and the search for ethics* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1988).
French, P.: *Collective and corporate responsability* (Nueva York: Columbia University Press, 1984).
Goodpaster, K. y Mathews, J.: «Can a corporation have a conscience?» *Harvard Business Review*, 60, núm. 1, 132-41
Pastin, M.: *The hard problems of management* (San Francisco: Jossey-Bass, 1986).
Solomon, R. (con Hanson, K.): *It's good business* (Nueva York: Atheneum, 1985; Harper and Row, 1987).
Velasquez, M.: *Business ethics* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1982).

32
CRIMEN Y CASTIGO

C. L. Ten

El derecho penal prohíbe determinadas formas de conducta como el asesinato, la agresión, la violación y el robo. Los infractores están expuestos al castigo, a menudo de prisión. ¿Qué justifica el castigo? El castigo es una privación, consiste en despojar a los culpables de lo que valoran: de su libertad, o bien, cuando es una sanción económica, de su dinero. Normalmente no es justificable privar de estas cosas a la gente. Aun cuando esté justificado castigar a los delincuentes convictos, la magnitud del castigo tiene unos límites. Si se castigase con diez años de cárcel un pequeño hurto, se consideraría excesivo. Por otra parte, si se liberase a un asesino a sangre fría después de pasar sólo una semana en prisión, se condenaría como un castigo excesivamente indulgente. Pero, ¿cómo determinamos la magnitud adecuada del castigo para los diferentes tipos de delito?

Las teorías del castigo pretenden responder a éstas y otras cuestiones afines. Su objetivo no es explicar la prevalencia de determinados tipos de delito en términos de condiciones sociales como la pobreza. Estas teorías no nos dicen por qué se cometen los delitos. Se trata de teorías normativas, que nos dicen cómo debe tratarse a los culpables. Enuncian las condiciones en las que está justificado el castigo, y proporcionan la base para valorar el castigo correcto.

Hay dos tipos principales de teorías del castigo. La teoría utilitaria justifica el castigo exclusivamente en términos de sus consecuencias buenas. El castigo no se considera un bien en sí. Por el contrario, dado que el castigo priva a los culpables de algo que aprecian, si se considera al margen de sus consecuencias es algo malo. El utilitarista considera malo en sí todo tipo de sufrimiento, algo sólo justificable si evita un sufrimiento mayor, o si procura un bien mayor. Así pues, si al castigar a los culpables se les impide re-

petir sus delitos, o se disuade a los delincuentes potenciales de cometer delitos semejantes, el castigo produce consecuencias deseables que pesan más que su daño para el culpable. La principal función del castigo es la de reducir los delitos.

El segundo tipo de teoría es la teoría retributiva. Esta teoría tiene muchas versiones, pero su tesis central es que el castigo está justificado porque el culpable ha cometido voluntariamente un acto indebido. El malhechor merece sufrir por lo que ha hecho, tanto si el sufrimiento tiene buenas consecuencias como si no. Al contrario que los utilitaristas, los retribucionistas no consideran malo en sí el sufrimiento por castigo de los malhechores. Así como el sufrimiento del inocente es malo, el sufrimiento merecido del culpable es justo.

Ambas teorías han suscitado diversas objeciones. El problema principal para el utilitarista es explicar por qué debe limitarse el castigo al culpable y no extenderse al inocente en las circunstancias adecuadas. Por otra parte, los retribucionistas tienen dificultades para explicar por qué debe castigarse al culpable si el castigo no produce consecuencias buenas.

En la mayoría de los sistemas legales, sólo son punibles quienes han infringido el derecho penal. Pero los utilitaristas aceptan el castigo del inocente si con ello se obtienen las mejores consecuencias. Por ejemplo, supongamos que un miembro de un grupo racial o religioso ha cometido un crimen especialmente horrible contra un miembro de un grupo diferente, y que a menos que se incrimine a un miembro inocente del primer grupo, la población del segundo grupo se tomará la justicia por su mano y atacará a otros miembros inocentes del primer grupo. Es preciso un castigo rápido para restablecer las relaciones armoniosas entre ambos grupos, pero no puede encontrarse al culpable, aunque es muy fácil urdir pruebas contra una persona inocente.

Los utilitaristas responderían a esta objeción señalando que a largo plazo las consecuencias malas de incriminar y castigar a una persona inocente pesarán más sean cuales sean las consecuencias buenas obtenidas a corto plazo. Se faltará a la verdad o se destruirá la confianza en la administración de la justicia. Las personas inocentes sentirán la aprensión general de que también ellas pueden ser sacrificadas en el futuro en aras del bien social.

Sin embargo, este cálculo utilitarista de las consecuencias no deseables de castigar al inocente, incluso si es correcto, no capta toda la fuerza de la objeción a un castigo semejante. No castigamos al inocente por delitos cometidos por otros, porque pensamos que es injusto utilizarlo como medio para el beneficio de la sociedad. Esta sería la principal razón por la que, por ejemplo, no castigamos a las familias de los criminales incluso si estamos

convencidos de que este castigo sería muy eficaz para reducir los índices de delitos graves.

También parece injusto castigar a los culpables que razonablemente no pudieron haber evitado cometer los actos proscritos por el derecho penal. Así, los autores de un delito que producen accidentalmente un daño, por compulsión o porque sufren una enfermedad mental grave, deben ser eximidos del castigo. El utilitarista intentaría justificar el reconocimiento de las eximentes en razón de que el castigo de estos culpables sería innecesario para suscitar el cumplimiento de la ley. Por ejemplo, el temor al castigo no habría evitado que una persona infringiera accidentalmente la ley de la forma en que la probabilidad de ser castigado habría disuadido a quien la infringió deliberadamente. Mis actos accidentales no son el producto de mis elecciones conscientes, y yo carezco de control sobre ellos.

La justificación utilitarista de las eximentes legales no es totalmente satisfactoria. El reconocimiento de las eximentes hace posible fingir éstas a quienes voluntariamente infringen la ley. Los costes de aceptar las eximentes (en términos de aumento de los delitos) podrían ser considerables, y puede no estar claro si los beneficios pesan más que estos costes.

Por último la teoría utilitarista del castigo permite un castigo desproporcionado en relación a la gravedad de los delitos. Por supuesto, el utilitarista no desearía infligir una forma de castigo que tenga peores consecuencias que las consecuencias de no castigar el delito, pero esta restricción a la magnitud del castigo a imponer no descarta el uso de un castigo ejemplar para disuadir a muchos delincuentes en potencia de cometer delitos relativamente menores. El daño causado por cada delito es pequeño, pero el daño total de muchos delitos es muy grande, y puede ser mayor que el sufrimiento ocasionado a un culpable. El castigo es desproporcionado al daño real causado por un culpable particular, aun cuando sea proporcionado al daño total que puede evitarse disuadiendo a numerosos delincuentes. Pero como el culpable sólo es responsable de lo que ha hecho él, y no de los actos cometidos por otros, de nuevo es injusto imponer un castigo ejemplar.

Por otra parte, la teoría retributiva limita el castigo a quienes voluntariamente infringen la ley, pues sólo ellos son culpables de una acción indebida. No puede castigarse al inocente. Incluso quienes infringieron la ley con una eximente relevante no deben ser culpados por lo que hicieron. Yo no soy moralmente responsable por los actos cometidos accidentalmente, y no merezco castigo por ellos. De nuevo, como el retribucionista justifica el castigo en razón de una acción indebida pasada de una persona, el grado de castigo debe variar con la magnitud de la acción indebida. Una persona que deliberadamente mata a alguien obviamente es culpable de una delito más grave que alguien que simplemente roba una camisa, y por ello debe castigarse severamente al asesino y no al pequeño ladrón. En todos estos senti-

dos, la teoría retributiva parece ser superior a la utilitaria. Sin embargo, si aceptamos la teoría retributiva, resulta poco clara la razón de castigar al culpable, porque la finalidad del castigo no es reducir la criminalidad.

Supongamos que aceptamos la tesis de que el malhechor debe sufrir por sus actos pasados. Esto no justifica en sí la imposición de castigos por el Estado para hacerles sufrir. ¿Por qué es la función del Estado controlar que se da su merecido a los malhechores? Por supuesto, el Estado tiene la función de proteger a sus ciudadanos y de castigar, y si disuade de la comisión de delitos puede ser un instrumento para esta protección. Pero la teoría retributiva no confía en los efectos del castigo para justificarlo, de ahí que no pueda apelar a esta función protectora del Estado para afirmar su interés por hacer sufrir a los malhechores. Una vez más, algunos malhechores ya sufren bien a consecuencias de su delito o independientemente de éste. Un ladrón se rompe la pierna mientras comete su delito; un atracador armado incompetente se dispara en el pie; un asaltante sufre una enfermedad no relacionada con el delito. Ninguno de ellos sufre por el castigo. ¿Debe hacerles sufrir más el Estado imponiéndoles un castigo?

Para hacer frente a estas dificultades, algunos retribucionistas se han distanciado de la tesis escueta de que los malhechores merecen sufrir. Intentan justificar el castigo afirmando que los delincuentes han obtenido una ventaja injusta respecto a los ciudadanos que cumplen la ley, alterando con ello el equilibrio justo de beneficios y cargas de la vida social. El castigo, al eliminar los beneficios injustos de los delincuentes, restablece el equilibrio correcto. El derecho penal prohíbe determinadas formas de conducta y otorga beneficios a todos los que viven en una sociedad proporcionando un ámbito de libertad para que lleven a cabo sus planes a resguardo de la interferencia de los demás. Pero sólo se pueden obtener estos beneficios si las personas aceptan las cargas de la autolimitación absteniéndose de cometer actos prohibidos. Los ciudadanos que cumplen la ley aceptan las cargas, pero los delincuentes sólo aceptan los beneficios. Por ejemplo, los asaltantes gozan de la protección del derecho penal tanto como los ciudadanos que cumplen la ley, pero no ejercen la autolimitación que muestran los ciudadanos cumplidores de la ley en la obediencia a ésta.

Esta teoría sitúa la maldad del acto delictivo en la obtención de una ventaja injusta con respecto a los ciudadanos que cumplen la ley. Pero esto es a menudo equívoco. El mal cometido por el asesino es principalmente un mal a su víctima, y no a terceros. Castigamos el asesinato no sólo para eliminar la ventaja injusta que ha obtenido el asesino con respecto a los ciudadanos que cumplen la ley, sino principalmente para impedir que se mate a la gente. Además, la tesis de que los ciudadanos que cumplen la ley han aceptado la carga de la autolimitación, a la cual renuncian los delincuentes, presupone que los ciudadanos que cumplen la ley tienen el deseo de infringirla. Pero

muchos ciudadanos que cumplen la ley no tienen deseo alguno de matar, atacar o robar. Así pues, en muchos casos la ley no impone carga alguna de autolimitación sobre ellos. Es dudoso que se distribuyan por igual los beneficios y las cargas. Las circunstancias sociales de algunas personas les convierten en víctimas más probables del delito. Una vez más, los pobres y los que carecen de recursos tienen que ejercer una mayor autolimitación para no robar que los ricos y los privilegiados.

La teoría retributiva permite que se castigue a los delincuentes sin referencia a las consecuencias sociales del castigo. Pero supongamos que, por diversas razones, el castigo aumenta considerablemente el índice de delincuencia en vez de reducirlo. Las personas desequilibradas mentales podrían sentirse atraídas por la perspectiva de ser castigadas. El castigo puede amargar y alienar de la sociedad a los delincuentes y aumentar sus actividades delictivas. Si el castigo tuviese este y otros efectos negativos, los utilitaristas renunciarían al castigo en favor de algún otro enfoque más eficaz para tratar a los delincuentes. Pero los retribucionistas siguen estando comprometidos a castigar a los delincuentes. El efecto del castigo retributivo en una situación así es que habrá un aumento del número de víctimas inocentes del delito. ¿A quién beneficia la institución del castigo? Sin duda, no a los ciudadanos que cumplen la ley y que sufren un mayor riesgo de ser víctimas del delito. ¿Por qué deben sufrir las personas inocentes al objeto de aplicar la justicia retributiva?

Se ha intentado remediar los defectos de las teorías utilitarista y retributiva formulando teorías mixtas que combinan elementos de ambas. Una teoría mixta semejante afirma que el objetivo que justifica el castigo es la finalidad utilitarista de evitar o reducir el delito, pero insiste en que debe limitarse la búsqueda de esta meta con la exigencia de que sólo puede castigarse a quienes han infringido voluntariamente la ley , y de que su castigo sea proporcional a la gravedad de sus delitos (Hart, 1968). Estas limitaciones a los destinatarios del castigo y a la magnitud de éste están determinadas por las exigencias de equidad para con las personas, según las cuales no deberían ser utilizadas en beneficio de la sociedad a menos que tuviesen la capacidad y la oportunidad justa de cumplir la ley. Por otra parte, si castigamos a quienes han infringido voluntariamente la ley para impedir que repitan sus delitos, o para disuadir a delincuentes potenciales, no les estamos utilizando injustamente. La falta de castigo en estos casos determinaría un aumento de las víctimas adicionales del delito. Estas víctimas no pudieron haber evitado racionalmente ser dañadas por actos delictivos de la forma en que quienes voluntariamente infringieron la ley pudieron abstenerse de los actos delictivos y evitar con ello el castigo resultante.

Las teorías del castigo desempeñan un papel importante en el debate actual sobre la pena capital, en especial la pena capital por asesinato. Algunos

retribucionistas apelan a la *lex talionis*, la ley de la revancha, para determinar la magnitud adecuada del castigo. Este principio especifica que el castigo debería infligir al culpable lo que éste ha hecho a su víctima: «ojo por ojo, diente por diente», y «vida por vida». Por ello, el único castigo adecuado por asesinato es la pena capital. Pero la *lex talionis* tiene profundos fallos. En primer lugar se centra en el daño cometido por el delincuente sin tener en cuenta su estado mental. Puede matarse intencionadamente o de manera accidental; puede matarse a una persona bien por beneficio personal o bien para aliviarle de la agonía de una enfermedad terminal. Incluso si limitamos el alcance de la *lex talionis* a los casos en que el delito es plenamente intencionado, subsiste el problema sobre el nivel al que el castigo debe reproducir el delito. ¿Debe matarse al asesino exactamente igual que éste mató a su víctima? En cualquier caso, es imposible aplicar la *lex talionis* a muchos delincuentes: al ladrón sin dinero, al atacante mellado que le rompe los dientes a su víctima, al evasor de impuestos, etc.

Si, conscientes de los defectos de la *lex talionis*, los retribucionistas insisten meramente en que el castigo debe ser proporcional a la gravedad moral del delito, esta exigencia puede satisfacerse en tanto en cuanto el asesino sea castigado más severamente que el delincuente menor. No es necesaria la pena capital.

Desde el punto de vista utilitarista, sólo puede justificarse la pena capital si tiene mejores consecuencias que las formas de castigo menos severas. Esta condición se satisfaría si la pena capital fuese una superior medida disuasoria a las formas alternativas de castigo como los largos períodos de cárcel. Así, los utilitaristas intentarán resolver la cuestión sobre la base de la evidencia relativa a los efectos de la pena capital. La evidencia estadística se basa en comparaciones de los índices de criminalidad en los países donde existe pena capital y los de los países socialmente semejantes en los que no hay pena capital, y en comparaciones de los índices de criminalidad en un mismo país en diferentes períodos en que existía y no existía la pena capital, o cuando se restableció ésta tras un período de abolición. La evidencia no muestra que la pena capital sea una medida disuasoria superior.

Sin embargo, aquellos que desean otorgar más valor a la vida de las víctimas de asesinato inocentes que a las vidas de los culpables convictos rechazan el enfoque utilitarista. Sugieren que la evidencia no descarta concluyentemente la disuasión superior de la pena capital, y ante esta incertidumbre es mejor que exista la pena capital. Si existe la pena capital, y resulta que no es una superior medida disuasoria, entonces se habrá ejecutado innecesariamente a los asesinos convictos. Por otra parte, si abolimos la pena capital, y resulta que es una medida disuasoria superior, habrá más víctimas inocentes de asesinato. Pero este argumento no es aceptable porque cuando existe pena capital es seguro que morirán los culpables convic-

tos, pero a falta de pena capital y dada la evidencia disponible sólo hay una remota probabilidad de que hubiese más víctimas inocentes de asesinato (Conway, 1974). En cualquier caso, si existe la pena capital existe el riesgo de que algunas personas inocentes sean culpadas erróneamente de asesinato y ejecutadas. Esto ha de ponerse en la balanza contra la pena capital.

En los últimos años se ha intentado sustituir el castigo por métodos alternativos de control del delito. Estos intentos son saludables por cuanto reflejan la insatisfacción ante las formas particulares de castigo. El uso indiscriminado de las penas de prisión ha determinado la saturación de las prisiones. Es preciso buscar formas de castigo nuevas y más imaginativas para algunos delitos. Pero hasta aquí hemos aludido a los cambios en la institución del castigo en sí. Los críticos más radicales desean sustituir la institución del castigo por un sistema de higiene social que —afirman— sea más eficaz para reducir los actos socialmente perjudiciales. Para estos críticos carece de sentido castigar severamente, por ejemplo, a quienes han asesinado intencionadamente, pero eximir de castigo a los que han matado accidentalmente o con otra eximente. Se causa más daño social con los homicidios no voluntarios, por ejemplo en los accidentes de tráfico, que con los asesinatos deliberados. Si el derecho penal tiene por función evitar el daño social en vez de castigar la perversidad moral, debería ignorar el estado mental de los encausados, y someter a todos ellos a un posible tratamiento al objeto de evitar que reiteren sus delitos. Para la condena penal basta que una persona haya cometido un acto prohibido por la ley. No es necesario reprender a los declarados convictos por lo que han hecho. Tras esta declaración, los culpables son sentenciados. En esta etapa puede tenerse en cuenta el estado mental del culpable en el momento del delito, pero no con vistas a determinar su grado de culpa, sino como guía para descubrir la forma de tratamiento adecuada. El tratamiento tiene por objeto evitar la repetición del delito (Wootton, 1981).

Pero esta defensa de un sistema de higiene social no es convincente. El derecho penal no está moralmente justificado a adoptar medio alguno únicamente porque conseguirá evitar o reducir con más eficacia la conducta perjudicial. Por ejemplo, puede ser posible reducir considerablemente los delitos mediante escuchas telefónicas a gran escala y controlando la conducta de la gente mediante la invasión masiva de su privacidad. Pero el coste es tan alto que resulta inaceptable. También sería injusto condenar a las personas y someterlas a tratamiento forzoso por una conducta no voluntaria que razonablemente no pudieron haber evitado. Las personas perderán el control de su vida si pueden verse afectadas por la ley por una conducta que no refleja su libre elección. Yo desconozco cuándo voy a causar un daño accidental a otras personas, mientras que mis actos deliberados son el resultado de elecciones que yo he realizado. Una vez más, en la etapa de la sentencia existe el peligro de que los culpables considerados un daño

para la sociedad, y cuyo tratamiento no tiene que ser proporcional a su grado de culpabilidad moral, sean arrestados por períodos de tratamiento indeterminados sin las garantías adecuadas.

Winston Churchill dijo que la democracia es el peor sistema de gobierno, ¡a excepción de todos los demás! Los intentos de justificar el castigo se enfrentan a una situación parecida. Ninguna teoría ética parece justificar la institución del castigo en su forma actual. Las teorías del castigo concurrentes identifican diferentes fallos en la institución y sugieren cambios diferentes e incompatibles. Mientras, como nuestra práctica actual del castigo parece desempeñar una finalidad social esencial de forma compatible en general con nociones éticas generalizadas, sobrevive la institución del castigo y tiene todos los signos de sobrevivir por mucho tiempo.

Bibliografía

Conway, D. A.: «Capital punishment and deterrence: some considerations in dialogue form», *Philosophy and Public Affairs*, 3 (1974), 431-43.
Hart, H. L. A.: *Punishment and responsibility* (Oxford: Clarendon Press, 1968).
Wooton, B.: *Crime and the criminal law* (Londres: Steven and Sons, 1981).

Otras lecturas

Burgh, R. W.: «Do the guilty deserve punishment?», *Journal of Philosophy*, 79 (1982), 193-210.
Duff, R. A.: *Trials and punishments* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
Honderich, T.: *Punishment: the supposed justifications* (Harmondsworth: Penguin, 1984).
Kleinig, J.: *Punishment and desert* (La Haya: Nijhoff, 1973).
Lacey, N.: *State punishment: political principles and community values* (Londres: Routledge, 1988).
McCloskey, H. J.: «A non-utilitarian approach to punishment», *Contemporary utilitarianism*, ed. M. D. Bayles (Nueva York: Doubleday, 1968).
Morris, H.: «Persons and punishment», *Punishment and rehabilitation*, ed. J. G. Murphy (Belmont, Cal.: Wadsworth, 1973).
Murphy, J. G.: *Retribution, justice, and therapy* (Dordrecht: Reidel, 1979).
Primoratz, I.: *Justifying legal punishment* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1989).
Sprigge, T. L. S.: «A utilitarian reply to Dr. McCloskey», *Contemporary utilitarianism*, ed. M. D. Bayles (Nueva York: Doubleday, 1968).
Ten, C. L.: *Crime, guilt and punishment: a philosophical introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1987).

33
LA POLÍTICA Y EL PROBLEMA DE LAS MANOS SUCIAS

C. A. J. Coady

1. Introducción

La política siempre ha planteado cuestiones críticas sobre el alcance y autoridad de las nociones comunes de la moralidad. Es ante todo la política lo que tiene presente Trasímaco cuando, en la *República* de Platón, desafía a Sócrates a que refute su alarmante definición de la justicia como «el interés del más fuerte».

En un similar espíritu devaluador, algunos teóricos y asesores políticos modernos parecen pensar que el realismo político supone que las consideraciones morales carecen de todo lugar en la política. Uno de los asesores del presidente Kennedy en la crisis de los misiles cubanos de 1962, Dean Acheson, recuerda con orgullo que, cuando se sopesó la muerte de centenares de miles de personas inocentes y muchas otras cosas, «los participantes ... recordarán la irrelevancia de las supuestas consideraciones morales planteadas en las discusiones ... las cuestiones morales no tenían ninguna relación con el problema» (Acheson, 1971, pág. 13). Éste parece haber sido en gran medida el cariz de las aportaciones del propio Acheson a los debates decisivos, pero su punto de vista no se impuso y algunos de los restantes argumentos presentados al presidente tenían una tonalidad moral, como la creencia de Robert Kennedy de que el ataque aéreo a las bases de misiles cubanas, una estrategia apoyada por Acheson, sería un Pearl Harbour a la inversa. De forma característica, Acheson pensó que esto era una mera ofuscación y parte de una respuesta «emocional o intuitiva» (Acheson, 1965, págs. 197-198). No obstante, si las consideraciones morales no fueron irrelevantes, carecieron sorprendentemente de peso en comparación a otros factores de tipo obviamente más político o incluso personal, como la nece-

sidad del presidente Kennedy de recuperar su prestigio, demostrar su valor y eliminar las perspectivas del veto, así como la necesidad de evitar las derrotas del Partido Demócrata en las inminentes elecciones al Congreso.

Kennedy pensó que la necesidad política justificaba lo que él consideraba un riesgo muy elevado (entre 1/3 y 1/2) de holocausto nuclear (en el artículo 34, «Guerra y paz» puede encontrarse una exposición más detallada de los riesgos de las políticas relativas al armamento nuclear). Quienes aluden a las necesidades de la política han aludido con ello, al menos desde Maquiavelo, no sólo a los riesgos necesarios de carácter aparentemente inmoral, sino a las mentiras, crueldades e incluso a los asesinatos necesarios. Inspirándose en la obra homónima de Sartre, los filósofos modernos tienden a hablar de la necesidad de «manos sucias» en la política, en el sentido de que el ejercicio de la política en algún sentido exige a quienes la practican violar normas morales importantes dominantes fuera de la política.

La idea de que la política tiene cierta exención especial respecto al orden moral resulta bastante desconcertante, como también el hecho de que la historia ofrece abundantes razones para desear un examen moral especialmente minucioso de las actividades de los políticos. Los especialistas en este terreno no siempre dejan claro qué entienden por moralidad, política o «manos sucias». Según la interpretación que yo defiendo, Maquiavelo insistía en que en ocasiones la necesidad política exige racionalmente el abandono de las razones morales genuinas que en otro caso serían decisivas. Pero en ocasiones las discusiones actuales abordan un problema perceptiblemente idéntico sugiriendo que existe una moralidad específica adecuada a la actividad política y sus aplicaciones pesan más que las consideraciones de la moralidad «ordinaria» o «privada». A menudo se secunda esta idea apelando a la noción de la moralidad de los roles, lo que implica de alguna manera que el rol político de forma exclusiva o predominante suscita la necesidad de manos sucias. Según mi punto de vista, expresado de forma simplificada, en tanto en cuanto se plantea el problema de invalidar las exigencias de la moralidad (tanto si es «real» como meramente «ordinaria») frente a una necesidad abrumadora, se plantea una cuestión que puede surgir en cualquier ámbito de la vida. No es especial a la política, aunque la política tiene algunos aspectos que quizás plantean esta cuestión de forma más conspicua o dramática.

2. El desafío de Maquiavelo

No está claro que Maquiavelo hubiese discrepado de esto. Maquiavelo escribe por y sobre los gobernantes y sus asesores, y su orientación es totalmente política; pero al menos en ocasiones escribe como si la necesidad

de «manos sucias» forme parte de la condición humana más que de la condición política. La literatura filosófica más reciente, aunque en ocasiones se ha visto alcanzada por esta sospecha, ha solido realizar una división bastante tajante entre lo político o público, por una parte, y lo privado, personal u ordinario por otra. Un libro dedicado en parte a la cuestión de las «manos sucias» tiene el revelador título de *Moralidad pública y privada*, y su editor, Stuart Hampshire, habla de «un conflicto entre dos formas de vida» (pág. 45). Michael Walzer, en su artículo pionero sobre este tema, discurre como si este problema fuese especial a la política, aunque afirma que no quiere dar a entender que «se trata sólo de un dilema político» sino que simplemente «resulta fácil mancharse las manos en política y en ocasiones es correcto hacerlo» (Walzer, 1973, pág. 174). Presumiblemente esto no vale para lo que Walzer llama «vida privada», aunque Walzer y otros autores actuales sobre este tema hacen poco por aclarar la base para distinguir entre lo privado y lo público. En realidad la vida pública es tan difusa y plural (va desde los políticos a los sacerdotes, desde los banqueros a las enfermeras, desde los académicos a los urbanistas, desde los parlamentos a las asociaciones locales) que puede llegar a parecer que queda muy poco para contrastar con ella, al margen del ámbito doméstico en sentido estricto. La idea de que la moralidad tradicional sólo se refiere al ámbito familiar o, quizás, de las amistades, está muy arraigada pero sin duda es poco plausible. Aquí se insinúan graves problemas. Por el momento, en vez de entretenernos con ellos vamos a abordar el supuesto de un contraste intuitivo entre un ámbito estrictamente político y otro obviamente no político.

Como puede verse fácilmente hay una gran controversia sobre la interpretación de las ideas del propio Maquiavelo. Yo creo que su defensa de la «necesaria inmoralidad» es perfectamente seria (en vez de, como afirman algunos, irónica) y que, aunque tiene presente la necesidad de superar la moralidad cristiana, esta idea tiene una mayor aplicación a los códigos y virtudes morales que se reconocen en contextos seculares y de otro tipo más allá del cristianismo. Cuando Maquiavelo afirma que «un hombre que desee practicar la bondad en todo momento encontrará su ruina entre tantos no tan buenos. De ahí que sea necesario que el príncipe que desee mantener su posición aprenda a no ser bueno, y a utilizar o no este conocimiento según sea necesario» (*El príncipe*, 1513, pág. 52) está cuestionando realmente una imagen de la moralidad muy profunda y vinculante. Según esta imagen, podemos comprender en que consiste llevar una vida buena en términos de virtud y/o de los deberes de un código moral, y semejante comprensión nos proporciona una guía definitiva y de autoridad sobre la forma de actuar. La razón moral puede no tener siempre algo que decirnos sobre las elecciones y decisiones (aunque algunos han pensado que nos ha-

bla sin cesar, algo poco plausible) pero cuando interviene de forma seria y relevante, debe tomar la delantera frente a todas las consideraciones rivales.

Maquiavelo cuestiona esta imagen porque piensa que hay poderosas razones que pueden y deben invalidar las razones morales. Podría neutralizarse el choque de esta posición (como él mismo tiende a hacer en ocasiones) incorporando estas poderosas razones en la moralidad. Esto es lo que hace precisamente la reconstrucción utilitarista de la moralidad: convierte en una razón moral a cualquier razón para actuar que «racionalmente» sea suficientemente fuerte para imponerse. Otras actitudes morales pueden hacer algo parecido al considerar el «aprender a no ser bueno» como la simple introducción de virtudes característicamente políticas o el desempeño de obligaciones específicamente políticas, pero si toman en serio tanto la experiencia moral como la crítica de Maquiavelo, inevitablemente ejercerán presión sobre la idea clásica de que las virtudes constituyen una unidad. En un momento dado, Maquiavelo plantea de forma explícita dudas sobre la unidad de las virtudes, al insistir que no es posible (especialmente para el príncipe) observar todas las virtudes «porque la condición humana no lo permite» (1513, pág. 52). De ahí que en la política, hacer «lo correcto» en ocasiones significará en realidad cultivar lo que constituye un declarado vicio humano (aunque en ocasiones Maquiavelo se retrae de esta posición tan severa al hablar de lo que «parece ser un vicio» como en la página 53 de *El príncipe*). Consideraciones similares pueden aplicarse, quizás incluso de manera más estricta, al tratamiento de nuestro ámbito de problemas en términos de la moralidad de los roles. La vida de nadie no se agota en un único rol y al parecer no tenemos garantía alguna de que los imperativos de los diversos roles tengan que armonizar. Sin duda un enfrentamiento serio entre las exigencias de roles significativos sólo podrá ser resuelto en términos que van más allá de la moralidad de los roles. Si toda la moralidad consiste en una moralidad de roles, la resolución se alcanzará por consideraciones no morales. En cambio, para un utilitarista monista cualquier cosa que zanje la cuestión de manera racional o satisfactoria será, *ipso facto*, una consideración moral.

Veamos lo que aducen los filósofos contemporáneos en favor de su idea de que la política tiene algo especial que autoriza las conclusiones de Maquiavelo. Luego volveremos a Maquiavelo, cuyos argumentos tienen un cariz algo diferente. Los maquiavélicos modernos asumen o apelan a varias consideraciones. La mayoría de las ideas que presentan tienen algo, pero por lo general no llegan lo suficientemente profundo. Estas son algunas de las ideas que presentan en sus escritos: la «necesidad» de manipular, mentir, traicionar, robar o matar puede darse en ocasiones en la vida privada, pero es mucho más *frecuente* en la política. El ámbito político supone elecciones y consecuencias de mucho mayor «peso» que las de la vida privada. Los

agentes políticos son *representantes* y por lo tanto han de ser valorados moralmente de diferente manera. En ocasiones esta idea se defiende apelando a la moralidad de los roles. De forma parecida, algunos autores (pienso especialmente en Thomas Nagel) dan mucha importancia al dominio de las consideraciones de la *imparcialidad* en la moralidad propia de la política. Nagel piensa que este hecho subraya la legitimidad que otorgamos al recurso del Estado a la violencia frente a nuestra censura de esta conducta en el ciudadano individual.

3. Examen del debate actual

Como no puedo considerar extensamente estos argumentos voy a limitarme a presentar algunos comentarios. Para empezar, podemos conceder fácilmente que algunos ámbitos de la vida plantean conflictos más frecuentes entre valores morales y no morales, pero tenemos que recordar que la delimitación de estos ámbitos es una cuestión históricamente contingente, y que la frecuencia del enfrentamiento no está correlacionada con la frecuencia de la superación justificada. La política puede ser tan tranquila como —imagino— en Mónaco, y la vida privada puede ser un torbellino de conflictos agonizantes, como en un gueto negro o en una aldea etíope durante la hambruna. Además, cuando la política es moralmente más perturbadora no se sigue que las decisiones contra la moralidad serán necesariamente legítimas. Un ámbito puede ser moralmente más peligroso que otro sin estar moralmente menos limitado. La política puede tener en ocasiones peor reputación que la contabilidad sin que este hecho autorice menos limitaciones morales a la política. Por el contrario, cuanto más frecuente es la tentación, podemos suponer que es mayor la necesidad de una firme sujeción a las normas morales y a la virtud (de hecho esta fue la concepción del famoso humanista contemporáneo de Maquiavelo, Erasmo, en su obra *La educación de un príncipe cristiano*).

Pero si la frecuencia en sí misma no basta, quizás baste el peso de las consecuencias. La mayoría de las exposiciones modernas consideran las decisiones de manos sucias como decisiones exigidas al menos en parte por la significación o peso de las consecuencias del caso. Es verdad que las decisiones políticas tienen efectos de amplio alcance y a menudo atañen a intereses importantes, aunque también es verdad que la significación de las decisiones y las crisis políticas pueden exagerarse fácilmente y los políticos son los primeros en hacerlo —seguidos muy de cerca por los medios de comunicación. También resulta lógico que si las decisiones políticas son tan importantes, también lo son muchas decisiones privadas de proseguir con actividades que impiden una participación viable en la política. No quere-

mos decir con esto que se trate de decisiones políticas, pero el hecho de que Juan cultive su jardín o su intelecto en vez de gestionar los asuntos de la nación puede tener consecuencias de importancia. Sin embargo, además de la significación de los resultados del número de personas afectadas, está la cuestión de la probabilidad. Es muy difícil tener una confianza plena en el resultado de nuestras opciones políticas. En cambio, algunos costes y cuestiones en el ámbito personal tienen la máxima importancia y con frecuencia una certeza mucho mayor. Pensemos en la necesidad de evitar la mutilación o perversión de nuestro hijo y comparémosla con la necesidad de hacer una carrera política en interés de la independencia nacional.

Las exigencias sobre la representación y la neutralidad o la imparcialidad plantean cuestiones muy amplias sobre las cuales sólo puedo decir aquí muy poco. Están relacionadas a una determinada concepción de la función política, y lo que uno diga sobre el particular dependerá en gran medida de lo que piense sobre las consideraciones de la moralidad de los roles. Como ya he indicado, pienso que el rol del político apenas es un rol, en el sentido en que lo es el de médico o bombero. Las tareas de la política son tan difusas, tan sujetas a determinaciones culturales, tan discutibles moralmente, que tiene poco sentido deducir normas funcionales a partir de la interrelación de la conducta política real. Cuando un político dice de otro que es «un verdadero profesional» está ofreciendo una valoración de sus dotes reales, relevante para determinados procesos políticos, pero muy bien puede estar hablando de Josef Stalin o de Adolf Hitler.

En cualquier caso, la representación, por sí misma, no modifica mucho nuestros estatus moral; amplía nuestros poderes y capacidades, aunque también los limita de diversas maneras, pero la cuestión de los límites y las libertades morales será en gran medida una cuestión para la valoración moral ordinaria de las metas institucionales para las cuales se han creado estos poderes. El caso de la violencia, cuya utilización citan Walzer, Hampshire y Nagel como elemento característico de lo político, puede servir de ejemplo. A menudo se sugiere que mientras que sería incorrecto que los ciudadanos utilizasen la violencia o la amenaza de ésta en sus relaciones con los demás ciudadanos, puede ser correcto que su representante político la utilice en beneficio de los ciudadanos. Si con esto se quiere señalar que los ciudadanos privados nunca tienen derecho a utilizar la violencia, ni siquiera la violencia letal, para proteger sus derechos, esto es claramente dudoso. Una de las vías más plausibles para legitimar el uso de la violencia por el Estado es mediante «la analogía doméstica» del derecho de un individuo a la autodefensa. Pero la implicación puede ser más débil; sin duda, los agentes del Estado tienen derecho a utilizar o a autorizar la violencia mientras que no lo tiene un individuo. Thomas Nagel lo expresa vigorosamente en el examen de las cuestiones relativas a la imposición y el reclutamiento. Como

dice con respecto a la imposición: «si alguien con una renta de trescientas mil pesetas al año apunta con una pistola a una persona con una renta de catorce millones de pesetas al año y le quita su cartera, esto es un robo. Si el gobierno federal retiene una parte del salario de esta segunda persona (haciendo cumplir las leyes contra la evasión de impuestos con amenazas de prisión vigilada por guardias armados) y da parte de éste a la primera persona en la forma de subvenciones para bienestar, cupones de alimento o asistencia sanitaria gratuita, eso es recaudación fiscal» (Nagel, 1978, pág. 55). Nagel prosigue diciendo que lo primero es moralmente no permisible y lo último moralmente legítimo, afirmando que éste es un caso en el que la moralidad pública no se «deriva» de la moralidad privada sino «de consideraciones consecuencialistas impersonales». «No hay forma —añade— de analizar un sistema de imposición redistributiva en la suma de un gran número de actos individuales todos los cuales satisfacen las exigencias de la moralidad privada» (pág. 55).

Dejando a un lado las dudas sobre el carácter injustificable del robo de una persona *in extremis*, lo que choca en el tratamiento del problema por parte de Nagel es que los determinantes decisivos que diferencian los casos de robo y recaudación se refieren a consideraciones morales perfectamente ordinarias. La posición general de Nagel es que la moralidad política difiere de la moralidad privada al otorgar mucha más importancia al pensamiento consecuencialista, mientras que la moralidad privada está más centrada en el agente. Hay interpretaciones de esta idea que no suponen implicaciones de «manos sucias». Por ejemplo, los funcionarios públicos deben tener mucho cuidado a la hora de ofrecer y recibir regalos, y tienen que pensar mucho en las consecuencias de lo que hacen y procurar hacer lo correcto aun cuando pueda causar malestar. Pero el ejemplo de la imposición ilustra en realidad la firme continuidad de la moralidad pública y la privada. El gobernante puede sustraer dinero a los ciudadanos, si es necesario con amenaza de violencia, para fines públicos tales como ayudar a los pobres, porque esto es *mucho más justo* que las alternativas como las prácticas individuales incluso de robos «justificables». En el supuesto de que es moralmente legítimo cierto fin redistributivo, la imposición asegura que las cargas se distribuyen incluso sobre aquellos lo suficientemente ricos para costear guardaespaldas y residencias seguras, y que los beneficios llegan incluso a aquellos demasiado tímidos o rectos. También es mejor para todos que los ciudadanos no sean sus propios jueces en estas cuestiones, especialmente cuando puede recurrirse a la violencia.

Sin duda, los conceptos de equidad, justicia y bien aquí empleados son los mismos que operan en el contexto familiar y otros contextos íntimos. Lo que dice Nagel sobre la imposibilidad de analizar un sistema fiscal en una suma de actos individuales que satisfagan las exigencias de la moralidad

«privada» puede ser sin embargo verdad, pero por razones que nada tienen que ver con la moralidad en particular, es decir que ningún sistema institucional puede analizarse en una suma de actos individuales de ningún tipo.

Merece cierta atención la tesis de Nagel de que la moralidad política pone un énfasis mucho mayor en la imparcialidad de la moralidad nuclear subyacente de la que supuestamente derivan tanto aquélla como la moralidad privada . Es verdad que alguna cultura política incentiva la evitación del nepotismo y el mecenazgo, pero dudo que esto pueda llevarnos muy lejos. Para empezar, existen o han existido muchas culturas políticas en la que estas restricciones a la preferencia de familiares y amigos han sido menos acusadas o inexistentes; no pretendo decir que la falta de semejantes restricciones no plantee problemas, sino simplemente que no es plausible hacer de su presencia algo característico de la moralidad política. Tenemos que recordar que las culturas que desaprueban el mecenazgo familiar con frecuencia condonan o estimulan la promoción de amigos o compinches políticos. Es verdad que muchas culturas desaprueban enérgicamente la explotación de la posición política para el beneficio personal (algo que sin embargo se lleva a cabo siempre de forma directa e indirecta). A esto hemos de contraponer el hecho de que la explotación seria de las relaciones *muy personales* para obtener beneficio es profundamente inmoral. Pensemos simplemente en las personas que venden a niños o alcahuetes a sus compañeros sexuales. Además, se da el hecho recalcitrante, en favor de la tesis de la imparcialidad, de que por lo general se considera que los políticos están influidos correctamente por consideraciones de parcialidad que difieren sólo en escala de las del ciudadano privado. Se piensa que los líderes políticos tienen obligaciones especiales para *su* nación, para *su* distrito, para *su* partido, para *su* facción e incluso para *su* raza. La tesis de la imparcialidad no es convincente (véanse el artículo 28, «Las relaciones personales», para el examen de la tesis de la imparcialidad en las relaciones privadas, y también el artículo 19, «El consecuencialismo» para un enfoque consecuencialista de la imparcialidad).

4. El problema de la corrupción

Todo estos argumentos se enfrentan a una dificultad más general al basarse en los rasgos comunes de la conducta política, la relativa a la forma en que cualquier tesis sobre las «manos sucias» y la naturaleza especial de la moralidad política tiene que encajar el hecho de que el ámbito de la política a menudo está moralmente corrupto. El salmista nos advierte en contra de la confianza en los príncipes (Salmos 146:3) y el profeta Niqueas habla en nombre de muchos cuando dice: «las manos están prontas a hacer diestra-

mente el mal: el príncipe reclama, el juez sentencia por cohecho y el grande sentencia a su capricho ...» (Niqueas 7:3). La idea no es que «el poder tiende a corromper», aun cuando así sea, sino que los valores que los políticos se ven movidos a defender, y otros movidos a suscribir, pueden ser producto de circunstancias y acuerdos sociales degradados. Tanto Rousseau como Marx dicen cosas relevantes al respecto, así como los profetas antiguos.

No obstante, el problema que plantea la corrupción no es sólo que es probable que derivemos normas malas a partir de la conducta política (aunque esto es importante para quienes confían tanto en las apelaciones a la moralidad de los roles) sino que tendemos a enfocar de manera excesivamente estrecha nuestras inquietudes morales. Nos centramos en el acto particular que exigirá manos sucias e ignoramos la contingencia y mutabilidad de las circunstancias que lo han originado. Pero son precisamente estas circunstancias las que más a menudo merecen examen y crítica moral, y los cambios que pueden resultar de esta crítica pueden eliminar la «necesidad» de aquél tipo de manos sucias en el futuro. Esto sugiere que los filósofos y otros teóricos de hecho se han complacido demasiado en su aceptación de la neutralidad y la inmutabilidad de las circunstancias de fondo que generan elecciones de «manos sucias». En una ocasión Robert Fullinwider señaló que necesitamos políticos igual que necesitamos colectores de basura, y en ambos casos deberíamos esperar que huelan mal. Pero desde hace mucho tiempo necesitamos recolectores de lo que eufemísticamente se llamaban «fertilizantes», y en muchas partes del mundo el ingenio humano ha eliminado la necesidad de esa maloliente ocupación.

5. La relevancia de las «situaciones morales»

Como el debate contemporáneo no lo hace, tenemos que atender a la forma en que las condiciones políticas específicas encarnan rasgos muy generales que vinculan lo político con lo no político y ayudan a explicar por qué el ámbito político plantea las intrigantes cuestiones que plantea. Estos rasgos generales atestiguan la existencia de determinados tipos amplios de lo que llamaré «situaciones morales». Hay al menos tres situaciones morales de este tipo relevantes para nuestros fines: el compromiso, el desenredo y el aislamiento moral. En lo que viene a continuación voy a esbozarlas y examinarlas brevemente (ya he presentado algunas o todas ellas de manera más detallada en Coady, 1989, 1990a y 1990b). Las tres pueden darse en cualquier ámbito de la vida pero son especialmente significativas respecto a las actividades de colaboración, ya se trate de empresas mixtas o de aquellas basadas más indirectamente en la cooperación de terceros. Aquí radica su

relevancia especial para la política, una actividad inminentemente de colaboración en este sentido.

Compromiso. Un compromiso es una especie de negociación en la que varios agentes que perciben ventajas en algún tipo de esfuerzos de cooperación convienen en proceder de forma que exige que cada uno de ellos claudique, quizás sólo de manera temporal, de algunos de sus fines, intereses o políticas, para conseguir otros. No hay nada inmoral en el compromiso como tal, pero no es sorprendente que este término tenga normalmente implicaciones negativas, y que exista una aplicación de él con un sentido esencialmente derogatorio. Esto sucede cuando hablamos de que una persona o institución está en situación de compromiso. Parecemos pensar que algunos convenios van más allá de la lamentable negación de un fin valioso o del abandono de un interés significativo; exigen la anulación de la identidad y la integridad.

Estos compromisos moralmente perjudiciales suponen el sacrificio del principio básico, donde la noción del principio en cuestión tiene más que ver con la profundidad que con la universalidad. Por consiguiente, aunque inevitablemente tenga una tonalidad moral, un principio así no tiene que ser en sí un principio moral como el que podría considerarse vinculante para todo agente racional. No obstante debe subrayarse lo suficiente para descartar convicciones rectoras como el axioma del Vicario de Bray («Reine quien reine, ¡yo seré aún Vicario de Bray, señor!»). Obviamente es difícil caracterizar con más precisión una idea semejante; aquí tendré que basarme en una noción intuitiva de la idea, que de algún modo bastaría para sugerir la forma en que el principio, en este sentido, constituye en gran medida el núcleo del carácter y configura las expectativas fundamentales recíprocas de las personas. De ahí que decir de una persona que carece de principios constituye una crítica central de ella. Cuando el compromiso llega al sacrificio del principio deja de ser una exigencia normal, quizás desafortunadamente, de la colaboración o el conflicto y resulta moralmente sospechoso. La crítica de Maquiavelo sugiere que en ocasiones o a menudo esto es necesario.

Desenredo. Se plantea un problema de desenredo cuando un agente ha emprendido una serie de acciones inmorales o ha instituido una situación inmoral permanente y ahora se arrepiente de ello y pretende desenredarse del lío. En el ámbito político, un agente puede no haber iniciado él mismo la inmoralidad, sino formar parte de un grupo que lo hizo o, lo que es más interesante, el agente puede haber heredado la responsabilidad de la situación. Considerando que su situación es gravemente inmoral, debe procurar cambiarla, pero su simple detención puede causar en ocasiones más daño

que la persistencia temporal en el mal con vistas a un desenredo posterior. Tanto si pone fin a la situación como si persiste, el agente ocasionará un perjuicio cuya responsabilidad debe asumir, pues se trata no meramente de males consiguientes a sus acciones sino de algo indebido que él hace. Decir esto no equivale a entrar en la atribución global de una responsabilidad negativa, característica de gran parte de la teoría utilitarista, pues en la situación de desenredo el agente tiene una responsabilidad bastante específica por la situación que causa perjuicio, haga lo que haga.

Supongamos que, como dirigente político, fuese usted responsable de haber implicado a su país en una guerra injusta, cuya injusticia ha percibido recientemente o le ha hecho arrepentirse. Es usted bastante responsable por condicionar a la gente a creer en la justicia de la causa y por inculcar la devoción hacia ella. Si tuviese que ordenar el cese inmediato, se plantea el peligro no sólo de que fuesen desobedecidas las órdenes y prosiguiera indefinidamente la matanza, sino que habría también una gran probabilidad de que el enemigo (cuya causa es quizás también injusta y cuyos métodos lo son sin duda) responda a su rendición infligiendo una terrible venganza contra nuestra población, matando a miles de personas inocentes. Sin embargo, la retirada gradual ofrece buenas perspectivas de evitar todo esto, aunque significa que usted sigue llevando una guerra injusta y cometiendo las injustas matanzas que supone. En algunos casos esto puede seguir siendo lo correcto, aun cuando de acuerdo con premisas no utilitaristas supone actuar de manera inmoral. Repárese sin embargo en que no es un sencillo triunfo de la política sobre la moralidad; el veredicto moral primordial sobre la guerra sigue siendo dominante porque el agente pretende conseguir desenredarse. Esta idea es central para el desarrollo de una teoría no consecuencialista del desenredo moral.

Aislamiento moral. Esta tercera situación fue muy resaltada por Maquiavelo, aunque a menudo ha sido ignorada por sus comentaristas, y tiene un considerable interés independiente para cualquier presentación de la acción colaboradora. Es el problema que plantean las exigencias de virtud en un mundo o contexto dominado por malhechores. Maquiavelo (y más tarde Hobbes) consideraron insensato comportarse de manera virtuosa en una situación semejante.

La idea subyacente a la acusación de insensatez es que la moralidad tiene una razón fundamental que se socava con la falta de cooperación generalizada de los demás. Tanto para Maquiavelo como para Hobbes se trata de una suerte de supervivencia. La supervivencia del Estado y de todo lo que éste representa (incluida una especie de gloria) es dominante en Maquiavelo, mientras que el interés principal de Hobbes es la autoconservación individual, aun cuando cada uno comparta algo de las inquietudes de los demás.

Por convincentes que puedan parecer estas ideas, son inadecuadas para la realidad compleja de la vida moral. Donde más sentido tiene la acusación de insensatez es en aquellos ámbitos de la vida que de uno u otro modo están dominados por la convención o por otras formas de acuerdo. En realidad, existen algunas inmoralidades que no pueden darse sin convenciones: no es insensato practicar la fidelidad matrimonial en una sociedad sin instituciones matrimoniales, sino literalmente imposible (aun cuando pueda haber otras formas de fidelidad sexual moralmente elogiables). En un sentido menos dramático que el anterior, puede haber una crisis generalizada de cumplimiento de un acuerdo que hace que carezca de objeto para los pocos que desean alcanzar la meta del acuerdo prosiguiendo su cumplimiento. Los diversos acuerdos informales que exigen esperar haciendo cola para conseguir ciertos bienes tienen ventajas obvias, y estas ventajas son suficientemente importantes para que la mayoría de nosotros nos conformemos a pesar de que en ocasiones alguien se cuele. Sin embargo, cuando la civilización se ha deteriorado tanto que la mayoría se cuela, continuar cumpliendo en minoría puede dejar de reportar ventajas. Hemos de buscar otros métodos, como la ley o la violencia, para proteger a los enfermos, los débiles o los no enérgicos.

Pero los casos son diferentes. Incluso cuando se trata de un acuerdo, uno puede seguir prefiriendo atenerse a él a pesar de su quiebra generalizada para intentar detener esta quiebra, o simplemente para llamar la atención, quizás a una audiencia más amplia, sobre los valores que se traicionan. Incluso en el clima político actual de los países democráticos, uno podría comprometerse, así animado, a ofrecer pocas promesas electorales y cumplirlas todas. En términos más generales, se plantean las importantes cuestiones del carácter y la integridad, existen metas y logros importantes que van más allá del interés por el éxito, la gloria o la supervivencia, ya sea individual o nacional. En el caos moral de los campos de exterminio nazis, hubo personas que eligieron la integridad moral por encima de la supervivencia, y no está del todo claro que un grave deshonor nacional sea preferible a la pérdida de un gobernante o régimen particular, por muy admirable que sea.

Por último tenemos que subrayar que la política puede cuestionar la sensibilidad moral de muchas maneras, y algunas no plantean cuestiones tan dramáticas como las que suele invocarse en la tradición maquiavélica. Una cosa es decir que la política puede exigir crímenes morales, y otra insistir en que supone un estilo de vida que excluye ciertas opciones moralmente atractivas. La vida de la política puede significar que los valores y placeres de la amistad, de la vida familiar y de determinadas formas de espontaneidad y privacidad sean menos accesibles. Sin duda esto puede lamentarse, pero cualquier elección de estilo de vida supone la exclusión de opciones de valor

y cierta desventaja consiguiente para uno mismo y para los demás. Si esto son manos sucias, se trata simplemente de la condición humana.

Bibliografía

Acheson, D.: «Ethics in international relations today», *The Vietnam reader*, ed. M. G. Raskin y B. Fall (Nueva York: Random House, 1965).

—: «Homage to plain dumb luck», *The cuban missile crisis*, ed. R. A. Divine (Chicago: Quadrangle Books, 1971).

Coady, C. A. J.: «Escaping from the bomb: immoral deterrence and the problem of extrication». *Nuclear deterrence and moral restraint*, ed. H. Shue (Nueva York: Cambridge University Press, 1989).

—: «Hobbes and "The beautiful axiom"», *Philosophy*, 90, no. 251 (1990a).

—: «Messy morality and the art of the possible», *Proceedings of the Aristotelian Society*, volumen suplementario LXIV (1990b).

Erasmo, Desiderio: *Educación del príncipe cristiano,* Barcelona, Orbis, 1985.

Hampshire, S.: «Morality and pessimism», *Public and private morality,* ed. S. Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978). Trad. esp.: *Moral pública y privada,* México, FCE, 1983.

Hobbes, T.: *Leviathan* (1651).: Trad. esp.: *Leviatán,* Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Maquiavelo, N.: *El Príncipe,* Madrid, Alianza Editorial, 1981.

—: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio,* Madrid, Alianza Editorial, 1987.

Marx, K.: *Obras escogidas,* Barcelona, Fundamentos, 1975.

Nagel, T.: «Ruthlessness in public life», *Public and private morality*, ed. S. Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

Platón: *La República*, Madrid, Alianza Editorial.

Walzer, M.: «Political action: the problem of dirty hands», *Philosophy and Public Affairs*, 2, núm. 2 (1973).

Otras lecturas

Kavka, G. S.: «Nuclear coercion», *Moral paradoxes of nuclear war*, ed. Kavka (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Oberdiek, H.: «Clean and dirty hands in politics», *International journal of moral and social studies*, I, núm. 1 (1986).

Rousseau, J. J.: *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,* Madrid, Alianza Editorial, 1982.

Stocker, M.: *Plurality and conflicting values* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

Williams, B.: «Politics and moral character», *Public and private morality,* ed. S. Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

34
GUERRA Y PAZ

Jeff McMahan

1. La ética y el uso de la violencia en la guerra

La reflexión de los responsables políticos sobre las cuestiones de la guerra y la paz, así como la de los intelectuales cuya labor tiene mucha influencia sobre la política, se estructura normalmente mediante un marco de supuestos sustancialmente amoral. Se piensa que los problemas son de naturaleza «práctica»: las opciones políticas se comparan exclusivamente en términos de sus consecuencias esperadas, y las consecuencias se evalúan únicamente en términos de su efecto sobre el interés nacional. Si en alguna ocasión se plantean cuestiones éticas, se presentan de forma tosca e hipersimplificada, adecuada para la manipulación de la opinión pública que —es interesante constatarlo— tiende a rechazar el amoralismo de las elites responsables de la política.

En este artículo voy a examinar brevemente la teoría en la que se basa la mayoría de las políticas de la seguridad nacional para pasar a continuación a considerar varias concepciones alternativas que insisten en que los principios éticos deben desempeñar un destacado papel en la formulación de estas políticas. Más tarde examinaré la justificación del recurso a la violencia y de la acción de matar en combate, y analizaré las razones de la tesis según la cual el uso permisible de la violencia en la guerra tiene sus límites. En la segunda parte del artículo analizaré las cuestiones éticas que plantea la práctica de la disuasión nuclear.

1. El realismo

La teoría generalmente subyacente a la formulación de la política se denomina «realismo político». Según esta concepción las normas morales no

son de aplicación a la conducta de los Estados, que en cambio deberían estar exclusivamente orientados por la atención al interés nacional. Esta posición se enfrenta a una objeción inmediata. Lo que se me permite hacer a mí como individuo, para proteger o fomentar mis intereses, tiene unos límites. Lo mismo puede decirse de usted. Así pues, ¿cómo puede ser que, uniéndonos y declarándonos constituidos en Estado, adquirimos el derecho a hacer cosas para proteger o fomentar nuestros intereses colectivos que ninguno de los dos solos tendríamos derecho a hacer? La formación del Estado puede crear nuevos derechos (como la creación de un club), pero todos ellos se derivan de los derechos que poseen los individuos independientemente de su pertenencia al Estado. De ahí que los derechos y prerrogativas de los Estados no puedan ir más allá que los de sus miembros individuales considerados colectivamente.

El realista puede intentar hacer frente a esta crítica de tres maneras. Puede suscribir el nihilismo moral, deduciendo la tesis de que las normas morales no son de aplicación a los Estados de la tesis más amplia de que las normas morales carecen de aplicación alguna, incluso a la conducta de los individuos (véanse los comentarios a esta posición en el artículo 35, «El realismo», y en el artículo 38, «El subjetivismo»). O bien puede argüir que la condición anárquica que estructura las relaciones entre los Estados es tal que deroga las exigencias de la moralidad que podrían aplicarse en otras condiciones. O bien, por último, puede afirmar que en la formación del Estado hay alguna peculiar alquimia que hace que éste sea más que un colectivo compuesto de individuos; que el Estado es un tipo de entidad superior y diferente que va más allá de las limitaciones aplicables a los individuos. Como voy a tener que hacer a menudo en este breve artículo, sólo puedo señalar los argumentos en vez de presentarlos y examinarlos detalladamente; pero estoy convencido de que ninguna de estas réplicas es defendible, y que el realismo, aunque muy influyente, es insostenible.

Dado que las políticas nacionales tienden a basarse en un razonamiento puramente prudencial, no debería ser sorprendente que por lo general las discusiones de la ética de guerra y la disuasión nuclear suscriban posiciones muy alejadas de las prácticas reales de los Estados. La reflexión ética minuciosa y concienzuda tiende a ser profundamente subversiva de las ideas establecidas sobre la guerra, la paz y la seguridad.

2. *El pacifismo*

Según la concepción realista, la guerra está justificada cuando sirve al interés nacional, e injustificada cuando va en contra del interés nacional. Los intereses de los demás Estados o naciones se consideran bastante irrele-

vantes, excepto de manera instrumental. Pero al igual que normalmente no se permite a los individuos ignorar los intereses de los demás, también se exige a los Estados dar alguna importancia a los intereses de otros Estados (o, más bien, a los intereses de las poblaciones de otros Estados). Sin embargo, no parece plausible suponer que se exige una perfecta imparcialidad a los Estados, es decir, dar tanta importancia a los intereses de las poblaciones de los otros Estados como a los de sus propios ciudadanos. En resumen, no parece apropiada ni una parcialidad absoluta ni una imparcialidad perfecta. Sigue siendo un problema no resuelto de la teoría moral determinar en qué condiciones y en qué medida tiene derecho un Estado a otorgar prioridad a sus propios intereses por encima de los de otros Estados o grupos nacionales (algunas formas de parcialidad nos parecen moralmente justificadas. Por ejemplo, a los padres no meramente se les permite sino que se les exige ser parciales, al menos en algunos sentidos, para con sus propios hijos. Pero otras formas de parcialidad, como favorecer los intereses de los miembros de la propia raza, son moralmente arbitrarias. Parece que el nacionalismo y el patriotismo son en algún sentido análogos a la lealtad familiar, pero en otros aspectos son análogos al racismo. Una investigación más profunda de estas analogías podría ayudar a esclarecer el problema de determinar el alcance y límites de la parcialidad nacional justificada).

La mayoría de las personas cree que la justificabilidad de la guerra depende no sólo de consideraciones relativas a las consecuencias reales o esperadas, sino también de lo que a menudo se denominan cuestiones de principio. De acuerdo con esta concepción, la rectitud o no de un acto puede estar en función, al menos en parte, de la naturaleza inherente del acto en sí, independientemente de cuáles sean sus consecuencias (véase el artículo 17, «La deontología contemporánea», y el artículo 19, «El consecuencialismo»). Algunas personas (denominadas «absolutistas») creen incluso que existen determinados tipos de actos que nunca pueden justificarse, simplemente por el tipo de actos de que se trata. Las personas que son absolutistas con respecto a los actos de la guerra se denominan pacifistas. Los pacifistas creen que nunca es permisible participar en la guerra. Si bien virtualmente todos creen que hay una firme presunción moral contra la violencia y la muerte que supone la guerra, los pacifistas difieren de la mayoría de nosotros por su creencia de que esta presunción no puede invalidarse, de que nunca puede superarse el desafío de proporcionar una justificación moral de la guerra.

Sin embargo, al igual que el realismo, el pacifismo es una posición difícil de mantener. Si bien no es implausible afirmar que la carga de la justificación recae en la persona que afirma que puede ser permisible entrar en guerra, la situación se invierte en el caso de determinados usos de la violencia a nivel individual. Si yo soy víctima de un ataque injusto y potencialmente

mortal, la carga de la justificación no recae en quienes creen que yo tengo derecho a utilizar la violencia para defenderme sino en quienes lo negarían. Muchos pacifistas responderían que lo que rechazan es la *guerra* y no todos los usos de la violencia; de aquí que la autodefensa individual puede estar justificada aun cuando no lo esté la guerra. Sin embargo es dudoso que un rechazo *absoluto* de la guerra pueda basarse coherentemente en algo distinto a una prohibición absoluta de determinados tipos de actos que necesariamente se dan en la guerra —por ejemplo, la violencia y las matanzas intencionadas. Y cualquier prohibición de determinados tipos de actos que descarten la guerra en todos los casos casi sin duda descartará el uso de la violencia en la autodefensa individual. En realidad, la aceptación de los actos individuales de autodefensa puede implicar en sí la aceptación en principio de determinados tipos de guerra, pues determinadas guerras pueden consistir simplemente, por un lado, en el ejercicio colectivo de los derechos individuales de autodefensa.

3. *La teoría de la guerra justa*

Desde hace varios siglos se ha desarrollado una tradición de pensamiento sobre la ética de la guerra que intenta definir un terreno intermedio plausible entre el pacifismo y el realismo. La concepción resultante —conocida como la teoría de la guerra justa— defiende un uso de la violencia en la guerra que es paralelo tanto a la justificación del sentido común del uso de la violencia por los individuos y —quizás de manera más significativa— a la justificación del sentido común del uso de la violencia por el Estado para la defensa nacional de los derechos. Igual que la violencia política nacional puede ser legítima siempre que pretenda servir fines justos y bien especificados y que esté regida y limitada por normas, también puede ser legítimo el uso de la violencia por el Estado contra las amenazas exteriores siempre que los fines sean justos y los medios sujetos a las limitaciones adecuadas.

La teoría de la guerra justa, que proporciona el marco en el que se desarrollan la mayoría de los tratamientos actuales de la ética de la guerra, tiene dos componentes: una teoría de los fines y una teoría de los medios. La primera de éstas, conocida como la teoría del *ius ad bellum*, define las condiciones en las que es permisible recurrir a la guerra. La segunda teoría, la del *ius in bello*, establece los límites de la conducta permisible en la guerra.

Ambas teorías son demasiado complejas para explicarlas aquí, siquiera resumidamente. No obstante, hemos de considerar algunas de sus disposiciones más importantes. El elemento principal de la teoría del *ius ad bellum*, por ejemplo, es la exigencia de que la guerra debe librarse por una

causa justa. Si bien los teóricos de la guerra justa son virtualmente unánimes en su convicción de que la autodefensa nacional puede proporcionar una causa justa para la guerra, hay pocas coincidencias a partir de aquí. Otros candidatos para la causa justa incluyen la defensa de otro Estado contra una agresión exterior injusta, la recuperación de derechos (es decir, la recuperación de lo que puede haberse perdido cuando no se resistió a una anterior agresión injusta, o cuando la resistencia anterior terminó en derrota), la defensa de los derechos humanos fundamentales en otro Estado contra el abuso del gobierno y el castigo de los agresores injustos.

Si, como he afirmado, los derechos de los Estados derivan y no pueden ir más allá de los derechos de los individuos que conforman el Estado, el derecho de autodefensa nacional estará compuesto por los derechos de autodefensa individual de los ciudadanos. El Estado no es más que el instrumento mediante el cual sus miembros individuales ejercen colectivamente sus derechos individuales de autodefensa de manera coordinada. Por ello, los límites de lo que el Estado puede hacer en la autodefensa nacional están fijados por lo que los ciudadanos individuales pueden hacer permisiblemente para defenderse.

La teoría del *ius in bello* consta de tres requisitos: 1) *El requisito de la fuerza mínima*: la cantidad de violencia utilizada en cualquier ocasión no debe exceder la necesaria para alcanzar el fin propuesto. 2) *El requisito de proporcionalidad*: las malas consecuencias esperadas de un acto de guerra no deben superar, o ser mayores que sus esperadas consecuencias buenas. 3) *El requisito de la discriminación*: sólo debe aplicarse la fuerza contra las personas que constituyen legítimos objetivos de ataque.

4. *El requisito de discriminación*

Cada uno de estos requisitos plantea formidables problemas de interpretación. Pensemos por ejemplo en el requisito de discriminación. ¿Qué determina el que una persona sea objetivo legítimo o ilegítimo de la violencia en la guerra? A menudo se afirma que la distinción entre quiénes son y quiénes no son objetivos legítimos coincide con la distinción entre combatientes y no combatientes. O con la distinción entre moralmente inocentes y moralmente culpables. Por supuesto estas últimas distinciones tienen contenido moral: la inocencia moral supone la falta de responsabilidad frente al castigo y, al menos según determinadas teorías, la inhibición a combatir supone una falta de responsabilidad de cara a la violencia de autodefensa. Pero hemos de establecer de manera más directa la relevancia de estas nociones para la permisibilidad de atacar a determinados tipos de per-

sonas. ¿Qué es lo que tienen determinados tipos de personas que les confiere una inmunidad moral al ataque?

Nuestras creencias sobre la discriminación están principalmente en función de 1) nuestra teoría de por qué la violencia y el matar son normalmente malos y 2) de nuestra teoría sobre cómo en ocasiones puede estar justificada la violencia y la acción de matar. Esta última nos dice no sólo qué tipos de agravio pueden justificar el recurso a la violencia, sino también cómo pueden estar expuestas al ataque determinadas personas por su vinculación de determinada manera con el agravio en cuestión. En resumen, es nuestra teoría de cómo puede justificarse la violencia la que nos dice qué personas son responsables y cuáles son inocentes —inocentes en el sentido genérico de no estar vinculadas con el agravio que proporciona la justificación para participar en una guerra de manera que les expone a un ataque (por ejemplo, si la justificación del uso de la violencia es la autodefensa, nuestra teoría de la autodefensa nos dirá quién es responsable y puede ser objeto de ataque). Nuestra teoría de por qué la violencia es normalmente mala nos indica entonces la forma precisa en que la distinción entre los inocentes y los responsables sirve para limitar la violencia permisible.

La teoría del *ius ad bellum* proporciona una justificación de la violencia y de la acción de matar propias de la guerra. El requisito de discriminación constituye así en parte un corolario de la teoría del *ius ad bellum*. Esto contradice la idea estándar de que el *ius ad bellum* y el *ius in bello* son lógicamente independientes (Walzer, 1977, pág. 21). Según la noción estándar, los soldados que combaten por una causa justa y los que combaten por una causa injusta están permitidos a utilizar la violencia con las mismas limitaciones. De acuerdo con la concepción que he esbozado, esto es erróneo. Los soldados que combaten por una causa justa están justificados a utilizar la violencia dentro de ciertos límites. Pero los soldados que combaten por una causa injusta *no* están moralmente justificados a utilizar la violencia, ni siquiera contra los combatientes enemigos, al servicio de los objetivos bélicos de su país. Pues nadie tiene un derecho de utilizar la violencia como medio para alcanzar fines inmorales. Por supuesto si —como suele suceder— la participación de un soldado en una guerra injusta es el resultado de una mezcla de engaño, adoctrinamiento y coerción, su acción indebida puede excusarse en alguna medida e incluso puede justificarse su uso de la violencia para los fines de la autodefensa individual. Pero sigue en pie que la gama de objetivos legítimos es más estrecha para el soldado que combate por una causa injusta que para el soldado que combate por una causa justa (McMahan, 1991).

El requisito de discriminación se ha cuestionado de diversas maneras. En ocasiones se afirma, por ejemplo, que tan pronto se declara un Estado de guerra, se suspenden todos los requisitos morales, al menos para la parte

en guerra cuya causa es justa (esta es una variante extrema de la tesis de que el *ius ad bellum* y el *ius in bello* están relacionados lógicamente). Sin embargo, si los derechos de los Estados derivan y por lo tanto no pueden superar a los derechos de los individuos, esta concepción tiene que ser falsa, pues siempre existen unos límites a lo que los individuos tienen moralmente derecho a hacer incluso cuando persiguen fines moralmente justos. Aparte de las doctrinas de la responsabilidad colectiva que afirman que las guerras se libran entre Estados en conjunto, por lo que nadie perteneciente a una de las partes puede reclamar el derecho a la inmunidad al ataque, el principal desafío del requisito de discriminación procede de la concepción según la cual, al menos en algunos casos, la consideración de las consecuencias es más importante que las cuestiones de principio. Según una concepción semejante, si bien atacar a un inocente (en nuestro sentido genérico) normalmente es algo malo, puede ser permisible en circunstancias en las que las consecuencias probables de abstenerse de hacerlo serían considerablemente peores que las consecuencias de atacar (Walzer, 1977, cap. 16). Una concepción más radical es la de que la conducción de la guerra debe regirse totalmente por la consideración de las consecuencias. Según esta concepción, sencillamente no existe una clase de personas que gozan de una inmunidad moral general a los ataques bélicos.

Sin embargo, quienes afirman que lo único que importa son las consecuencias no tienen por qué considerar irrelevante la cuestión de la inocencia. Pueden distinguir entre inocencia y no inocencia en términos de si una persona ha hecho o no algo que le expone a un ataque. Y pueden creer de forma coherente que, en igualdad de circunstancias, es un resultado peor matar a una persona inocente que matar a una persona no inocente. No obstante, suscriben la concepción de que puede haber casos en los que es permisible o incluso moralmente exigible atacar y matar a inocentes —por ejemplo, cuando esto es necesario para evitar un número aún mayor de muertes de inocentes.

Estas personas —a las que designaremos con el término algo equívoco de «consecuencialistas»— pueden argüir del siguiente modo: «la maldad de matar puede explicarse en términos de los efectos de esta acción sobre la víctima. Está en función tanto del daño a la pérdida de los bienes futuros de la vida de la víctima como del daño que supone la violación de su autonomía. Pero el requisito de discriminación, en su acepción tradicional, presupone que la maldad de matar no pueda explicarse de este modo. Según el requisito de discriminación, la maldad de la acción de matar es al menos en parte inherente a la naturaleza del acto en sí. Sin embargo, esto no significa que el requisito de discriminación implique que el *acto* de matar en sí sea un *evento* o *suceso* malo. No hay por qué considerar necesariamente la acción de matar como algo más horrible, en cuanto suceso, que una muerte por accidente (así, podemos creer que la razón de evitar matar a un ino-

cente no es más fuerte que la razón para evitar la muerte por accidente de una persona inocente). Pero si es malo matar en razón de la naturaleza del acto, pero no en razón de la naturaleza del acto considerado como suceso, la maldad del matar tiene que tener algo que ver con la naturaleza de las relaciones entre el agente, su acción y las consecuencias de ésta.

Sin embargo, esto no desplaza el foco de interés moral de la víctima de la acción de matar hacia el agente, distorsionando con ello nuestra comprensión de la ética de aquella acción. Matar es malo por lo que hace a la víctima, y no por algún hecho sobre la forma en que el agente está relacionado con su acción con la muerte de la víctima. (Compárese con la defensa que hace Philip Pettit de fomentar los valores, en vez de respetarlos, en el artículo 19, «El consencuencialismo».)

El defensor del requisito de discriminación puede replicar que nuestras intuiciones morales favorecen el argumento sobre la maldad de la acción de matar centrado en el agente en vez de el centrado en la víctima. Considérese el siguiente ejemplo tomado del ámbito de la ética y la guerra. La mayoría de las personas distinguen entre terrorismo, que es malo, y los actos legítimos de guerra. Pero ¿qué es el terrorismo? En la medida en que este término tenga algún sentido descriptivo, se refiere al uso intencionado de la violencia, para fines políticos, contra personas inocentes en nuestro sentido genérico, normalmente al objeto de influir en la conducta de otra persona o grupo de personas. En resumen, el terrorismo consiste en la violación del requisito de discriminación. Así, si mantenemos nuestra condena inequívoca del terrorismo, tendremos que aceptar una explicación de la maldad de la acción de matar centrada en el agente. Pues lo que encontramos especialmente repugnante en el terrorismo no es simplemente que supone causar un daño a inocentes. Muchos actos de guerra legítimos también perjudican previsiblemente a los inocentes. Lo que distingue el terrorismo de los actos bélicos legítimos es más bien que el terrorismo *aspira a* dañar o matar a inocentes, mientras que los actos de guerra legítimos, cuando dañan a inocentes, lo hacen *no intencionadamente*. Así pues la diferencia entre terrorismo y actos bélicos legítimos no es una diferencia de consecuencias esperadas. Se trata más bien de una diferencia en la naturaleza inherente de ambos tipos de actos, definidos por sus intenciones respectivas (la distinción entre intención y previsión se examina en el artículo 17, «La deontología contemporánea», y en el artículo 25, «La eutanasia»).

La cuestión de si lo único que importa son las consecuencias figura entre los problemas más profundos de la teoría ética. Esta cuestión se aborda en otras partes de esta obra, en los artículos antes citados, y no podemos resolverla aquí. Sin embargo, quizás vale la pena señalar que los consecuencialistas no suscriben necesariamente la idea de que el terrorismo no sea peor de lo que por lo general se consideran los actos bélicos ordinarios que previsible-

mente dañan a inocentes. Pues una concepción alternativa, igualmente compatible con el consecuencialismo, es la de que los actos bélicos ordinarios que dañan a inocentes son tan censurables como normalmente lo es el terrorismo.

2. La ética y el armamento nuclear

Las cuestiones éticas que plantea el armamento nuclear pueden dividirse en dos grupos: cuestiones relativas al uso real de armamento nuclear en la guerra y cuestiones relativas a la posesión de armas nucleares para fines disuasorios. Normalmente el primer tipo de cuestiones se responden por referencia a las exigencias del *ius in bello*. ¿Podría satisfacer el uso de armas nucleares los requisitos de discriminación y proporcionalidad? A la mayoría de (aunque en modo alguno a todos) los teóricos morales les parece que hay algunos *usos posibles* del armamento nuclear que no violarían ninguno de ambos requisitos. Sin embargo, en su práctica real, la disuasión ha supuesto siempre amenazas de utilizar el armamento nuclear para la destrucción intencionada de poblaciones civiles, y esto violaría claramente el requisito de discriminación y casi sin duda también el de proporcionalidad (Finnis y cols., 1987, cap. 1). Este hecho plantea cuestiones fundamentales sobre la moralidad de la disuasión nuclear: ¿depende la disuasión de amenazas de utilizar armamento nuclear de manera inmoral? Si es así, ¿qué implica esto sobre la moralidad de la disuasión?

Aquí se plantean tanto cuestiones morales como estratégicas. Supongamos que conocemos que usos posibles de las armas nucleares serían moralmente aceptables. Tendríamos que preguntarnos entonces si estos usos son suficientemente amplios para que la amenaza de utilizar el armamento nuclear *sólo de aquella manera* pudiese disuadir efectivamente cualesquiera amenazas que considerásemos necesario disuadir. Esta es una cuestión de teoría estratégica. Dado que todas las políticas reales de disuasión han supuesto amenazas explícitas de destruir poblaciones civiles, y también el hecho de que en la comunidad estratégica no se ha desafiado de manera sólida la necesidad de estas amenazas, es razonable sacar la conclusión de que entre los estrategas hay un amplio consenso en que una disuasión viable y efectiva exige amenazas de uso del armamento nuclear de forma condenable por los requisitos del *ius in bello*.

1. El argumento de las malas intenciones

Si suponemos que la disuasión depende de amenazas de utilizar armamento nuclear de manera moralmente indebida, nos enfrentamos a un pro-

blema que ha suscitado una considerable discusión en la literatura sobre la ética de la disuasión. Pues al parecer, para ser creíbles, las amenazas de disuasión nuclear deben ser sinceras —es decir, deben estar respaldadas por una intención (recibir expresión institucional en los planes y preparativos complejos de disparo de armamento nuclear) de llevarlas a cabo en el caso de que sean objeto de desafío—; de aquí que la disuasión supone una intención condicional de utilizar armamento nuclear de una manera inmoral. Además, si aceptamos el principio de que es malo intentar hacer lo que sería malo hacer (habitualmente conocido como el «principio de las malas intenciones»), de ello se sigue que la disuasión es mala.

Este argumento, que podemos denominar el «argumento de las malas intenciones», ha tenido una enorme influencia, especialmente en los círculos teológicos donde se acepta en general que el carácter moral de un acto está determinado principalmente por la intención que define su naturaleza inherente (ha sido defendido, por ejemplo, en Finnis y cols., 1987). Sin embargo, los críticos han cuestionado las tres premisas del argumento. Algunos han intentado probar la tesis de que la disuasión podría basarse suficientemente en amenazas sinceras de utilización de armamento nuclear sólo de una manera moralmente permisible. Por ejemplo, estos críticos han propuesto estrategias de disuasión que renuncian a toda intención de dañar a inocentes y en cambio amenazan con la destrucción de los efectivos militares (véase, por ejemplo, Ramsey, 1968). A menudo estas propuestas apelan a la idea de que la disuasión estaría garantizada en parte por el hecho de que los adversarios potenciales nunca podrían tener la confianza total en que era sincera nuestra renuncia a los usos inmorales (Kenny, 1985). Sin embargo, estas sensatas estrategias han sido criticadas vigorosamente en razón de que incluso la mayoría de los usos del armamento nuclear contra fines puramente militares violaría el requisito de proporcionalidad, bien directamente o bien por sus inmediatos efectos secundarios sobre la población civil o indirectamente por el riesgo de escalada a niveles de violencia que serían directamente desproporcionados. Otros críticos del argumento de las malas intenciones han afirmado, sin mucha convicción, que la disuasión se basa o podría basarse en amenazas que de hecho son un bluff, con lo que la disuasión no tiene que suponer malas intenciones (véase el ensayo de Hare en Cohen y Lee, 1986). Otros autores o han rechazado el principio de las malas intenciones o bien afirmado que no es de aplicación o es anulado en los casos en que la formación de una intención supuestamente mala evitaría probablemente unas consecuencias desastrosas, como creen muchos que sucedería con las intenciones necesarias para la práctica de la disuasión (Kavka, 1987, caps. 1 y 2).

Esta última concepción parece tener el apoyo de la moralidad del sentido común. Si existe una objeción moral a la disuasión que no está total-

mente basada en la consideración de las consecuencias, no es que la disuasión suponga que la gente tiene malas intenciones (que, en cualquier caso, no son *nuestras* intenciones, pues nosotros, en calidad de ciudadanos ordinarios, no podemos controlar el uso de las armas nucleares y por eso no podemos tener intenciones respecto a su uso). La objeción a la disuasión es, más bien, que supone un riesgo serio de que algún día podemos implicarnos, por la acción de aquéllos a quienes elegimos para aplicar la política, en una violencia terrorista de escala desconocida al cumplir nuestras amenazas disuasorias. Además, al arriesgarnos a esta fechoría futura, actualmente imponemos de manera deliberada un riesgo de muerte y daño a millones de personas inocentes a fin de reducir los riesgos a que nos enfrentamos nosotros. Si creemos que las consecuencias no es todo lo que importa (e incluso quizás si creemos que sí lo es), entonces estos hechos afines sobre la disuasión establecen una fuerte presunción moral contra ella.

Algunas personas creen que la presunción contraria a la disuasión es absoluta —es decir, que no puede invalidarse mediante consideraciones compensatorias. A menudo, estas personas pretenden defender su posición apelando al principio cristiano tradicional de que no se puede hacer un mal que pueda reportar un bien —por ejemplo, para evitar que otros cometan un mal mayor. Sin embargo, la mayoría de nosotros creemos que la objeción a la disuasión puede invalidarse en principio por consideraciones relativas a las consecuencias (o quizás por algún otro deber compensatorio, como el deber del Estado de proteger a sus ciudadanos). La presunción contra la disuasión podría invalidarse si las consecuencias esperadas de abandonar la disuasión serían mucho peores que las de seguir practicándola. Por ello incluso si creemos que las consecuencias no es todo lo que importa, a menos que seamos absolutistas no seremos capaces de evitar el examen de la disuasión a la luz de sus consecuencias esperadas.

2. *La disuasión y las consecuencias*

La sabiduría convencional quiere que las consecuencias esperadas de abandonar la disuasión serían de hecho considerablemente peores que las de seguir practicándola. Sin embargo, esta concepción está lejos de ser obvia. Para comprender por qué, puede ser útil introducir un sentido técnico del término «guerra». Según se utiliza ordinariamente el término, un ataque al cual no existe una respuesta militar puede considerarse una guerra. Pero para los fines de nuestra discusión, convengamos en que una *guerra* debe suponer ataques de cada uno de dos lados contra el otro. El término «conflicto» puede aludir bien a un ataque o a una guerra en este sentido.

El objetivo principal de una política de disuasión nuclear es evitar la

pérdida o compromiso de la soberanía e independencia política de un Estado, principalmente evitando los ataques contra el Estado (pues es mediante estos ataques como es más probable que el Estado vea comprometida su independencia). Pero la disuasión es sólo un medio de reducir el riesgo del ataque. La definición de los medios mejores para evitar el ataque depende de cuáles sean las causas probables de ataque. Pues la prevención de un ataque exige eliminar la causa, y un ataque tiene varias causas posibles. Por ejemplo, si la amenaza de ataque deriva de la posibilidad de un acto de agresión calculado que pretende alcanzar un fin político, entonces hay que aspirar a *disuadir* del ataque, bien aumentando los costes y riesgos para el atacante o mostrando una capacidad defensiva tan robusta como para convencer a los agresores potenciales de que sería futil un ataque (aquí y en otros lugares parto del supuesto de que el ataque sería injusto). Por otra parte, si la amenaza de ataque surge porque parece probable que un adversario potencial golpee prioritariamente a consecuencia del miedo a ser atacado primero, entonces pretender fortalecer la disuasión puede ser contraproducente. Pues el problema puede estar en nuestra propia postura disuasoria. En cambio lo que es necesario es tomar la iniciativa para asegurar al adversario potencial que nuestras intenciones no son agresivas (el reconocimiento de que los preparativos militares pueden provocar un ataque en vez de disuadirlo ha suscitado propuestas, principalmente en Europa occidental, de reestructurar las fuerzas no nucleares de tal modo que no pudiesen ser utilizadas, por razones físicas, para operaciones ofensivas). Hay otras causas posibles de ataque que una política de disuasión puede ser considerablemente impotente para eliminar —por ejemplo, el ataque accidental, o inadvertido, a consecuencia de una u otra forma de equívoco. Como en el caso del ataque prioritario, la práctica de la disuasión puede exacerbar incluso el riesgo de ataque así originado.

La disuasión no sólo no es el único medio de intentar evitar la guerra, sino que la prevención de la guerra no es la única meta de una política de seguridad. Otra meta importante es, por ejemplo, reducir los costes esperados (incluidos los costes para personas situadas fuera del propio Estado) de cualquier conflicto que pueda tener lugar. Sin embargo, hay un antagonismo entre esta meta y la meta de disuadir el ataque. La disuasión opera elevando los costes esperados de un potencial atacante a consecuencia del ataque. Pues cuanto más probable sea que un ataque desencadenase una guerra costosa para el atacante (en igualdad de condiciones), más reacio será éste a atacar. Mientras que cuanto menores sean los costes esperados del ataque, más seguro y racional le parecerá a un Estado recurrir al ataque como medio de conseguir sus fines. Pero un Estado que practica la disuasión no puede elevar los costes de una agresión para el atacante sin elevar los costes para todas las partes. Así pues, hay que hacer una transacción en-

tre las dos metas de reducir la probabilidad del ataque y reducir la magnitud del daño que ambas partes tienen probabilidad de sufrir en caso de conflicto. La disuasión resuelve esta transacción dando más importancia al objetivo de evitar el ataque.

Por ello es errónea la idea común de que la disuasión disminuye el riesgo de guerra nuclear, a menos que por guerra nuclear se entienda simplemente un ataque nuclear unilateral. De hecho, la práctica de la disuasión por un Estado *aumenta* la probabilidad de una guerra nuclear a gran escala en relación a lo que sucedería de otro modo. Amenazando con la guerra nuclear como sanción por un ataque, un Estado manipula el riesgo de guerra nuclear *como medio para evitar el ataque*.

Es importante tener presente que la transacción entre la probabilidad de un ataque y los costes del conflicto no ha de realizarse sólo sobre la base de criterios prudenciales o de autointerés. De producirse la guerra entre grandes potencias, los efectos recaerían sobre poblaciones de todo el mundo. Pensemos, por ejemplo, sobre la situación en Europa. Los responsables de la defensa de la Europa occidental se interesan por unir el destino de los Estados Unidos con el de Europa ordenando las cosas de manera que cualquier ataque a la Europa occidental tendrá una alta probabilidad de escalar a una guerra nuclear mundial. Estos teóricos desean que los soviéticos crean que no podrían librar una guerra limitada al territorio europeo, sino que si alguna vez desencadenan una guerra en Europa se implicarían con ello en una guerra nuclear estratégica con los Estados Unidos. Estos creen que esta perspectiva de una guerra nuclear a gran escala que implique a la ex Unión Soviética proporcionará la disuasión más eficaz del ataque soviético. Pero repárese en que lo que aumenta la disuasión del ataque convencional es la creación deliberada de una guerra nuclear a gran escala (así, el riesgo de ataque convencional es mayor cuanto más estables sean las relaciones de disuasión nuclear recíprocas; mientras que el riesgo de ataque convencional es menor cuanto mayor sea el riego de escalada a la guerra nuclear. La elección entre un riesgo inferior de ataque convencional y menores costes esperados en caso de ataque es un ejemplo del tipo de transacción antes señalado).

Lo importante aquí es que la práctica de la disuasión en Europa pone al mundo entero en riesgo en aras de la seguridad de la Europa occidental. Sin duda, los riesgos para personas inocentes que viven fuera del bloque soviético no son intencionados. Así en este sentido no son diferentes de los riesgos que imponen los Estados Unidos a la población inocente de la ex Unión Soviética. No obstante, la creación voluntaria de estos riesgos es profundamente injusta. Para comprobarlo sólo tenemos que atender a lo que pensamos sobre el problema de la proliferación nuclear. Pensemos en el conflicto entre Israel y los diversos países árabes. El resultado de este conflicto tiene

una enorme importancia para ambos grupos. No puede considerarse un asunto trivial. Sin embargo, consideraríamos monstruoso que los diversos Estados de la región consiguiesen grandes arsenales nucleares, poniendo así en peligro la vida en todo el mundo, la existencia misma de las generaciones futuras, en aras de sus intereses e inquietudes partidistas. Pero si estaría justificada nuestra indignación ante el hecho de arriesgarnos de este modo, la población del mundo en peligro por la política de las potencias nucleares actuales tiene el mismo derecho a condenar las prácticas que les exponen injustamente a este riesgo.

Volvamos ahora a la cuestión de si puede justificarse la disuasión en razón de sus consecuencias esperadas. Mientras que la concepción convencional es que cualquier presunción moral contra la disuasión puede ser derogada por el superior valor de la disuasión para evitar la catástrofe, parece que, por el contrario, la consideración de las consecuencias previstas constituye aún una presunción adicional en contra de la disuasión. El argumento en favor de esta tesis puede enunciarse, simplificando mucho, del siguiente modo. Supongamos que contemplamos dos políticas posibles, definidas ampliamente, de los Estados Unidos y sus aliados —a saber, la disuasión y la defensa no nuclear— y los dos resultados más destacados de los posiblemente desastrosos —a saber, la dominación soviética y una guerra nuclear a gran escala. Parece claro que la guerra nuclear sería un resultado peor que la dominación soviética, incluso si tenemos en cuenta sólo los intereses de los Estados Unidos y sus aliados, dejando a un lado los del bloque soviético, los de los países neutrales y los de las generaciones venideras. Además, la disuasión supone un mayor riesgo de guerra nuclear a gran escala de lo que supone la defensa no nuclear. De ello se sigue que la disuasión supone un *mayor riesgo de resultado peor*. Así, el defensor de la disuasión tiene la responsabilidad de demostrar que este hecho queda superado por otras consideraciones.

Algunos defensores de la disuasión han intentado hacerlo afirmando que la defensa no nuclear tiene un riesgo de desastre general mayor. El argumento es que la probabilidad de dominación mediante una política de defensa no nuclear es *considerablemente* mayor que la probabilidad de guerra nuclear a gran escala con la disuasión, mientras que la probabilidad de dominación mediante la disuasión es o bien más baja o aproximadamente igual a la de una guerra nuclear a gran escala mediante una política de defensa no nuclear. Supongamos que estas tesis son verdaderas, como bien puede ser. Queda todavía un dilema. ¿Hemos de optar por una *menor* probabilidad de *alguna* catástrofe a costa de una *mayor* probabilidad de la catástrofe *peor*, o hemos de aspirar a minimizar la probabilidad de la catástrofe peor a costa de aceptar una mayor probabilidad general de alguna catástrofe? En resumen, nos enfrentamos al tipo de transacción antes iden-

tificada entre minimizar la *probabilidad* de la catástrofe y minimizar la *magnitud* probable de la catástrofe (Kavka, 1987, caps. 3 y 6; y McMahan, 1989).

Dada la naturaleza de los Estados y de la sociedad internacional, ninguna política relativa a los problemas de la guerra, la paz y la seguridad carece de graves riesgos. Sin embargo, puede ser moralmente diferente si los riesgos asociados a nuestra política son riesgos que principalmente decidimos aceptar o si son principalmente riesgos que imponemos a los demás. Si creemos que existe una objeción de principio a imponer riesgos a los inocentes para reducir los riesgos para nosotros, entonces habrá una presunción moral en contra de la disuasión. Y si existe semejante presunción, no será fácil darle la vuelta. Pues, como hemos visto, no sólo no es obvio que el abandono de la disuasión tendría consecuencias considerablemente peores que las de seguir practicándola; ni siquiera está claro que el abandono de la disuasión tendría en absoluto peores consecuencias.

Bibliografía

Cohen, A. y Lee, S., eds.: *Nuclear weapons and the future of humanity* (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1986).

Finnis, J. y cols.: *Nuclear deterrence, morality, and realism* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

Kavka, G.: *Moral paradoxes of deterrence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Kenny, A.: *The logic of deterrence* (Londres: Firethorn Press, 1985).

McMahan, J.: «Is nuclear deterrence paradoxical?» *Ethics* (enero 1989).

—: *The ethics of killing* (1991).

Ramsey, P.: *The just war* (Lanham: University Press of America, 1968).

Walzer, M.: *Just and unjust wars* (Harmondsworth: Penguin, 1977).

Otras lecturas

Beitz, C. y cols.: *International ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

Blake, N. y Pole, K., eds.: *Objections to nuclear defence* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1984).

Child, J.: *Nuclear war: the moral dimension* (Transaction Books, 1986).

Copp, D., ed.: *Nuclear deterrence, and disarmament* (Calgary: University of Calgary Press, 1986).

Hardin, R. y cols., ed.: *Nuclear deterrence: ethics and strategy* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

Holmes, R.: *On war and morality* (Princeton: Princeton University Press, 1989).

Johnson, J. T.: *Can modern war be just?* (New Haven: Yale University Press, 1984).

Lackey, D.: *Moral principles and nuclear weapons* (Totowa: Rowman & Allanheld, 1984).
Mack, E. y cols.: *Social Philosophy & Policy* 3: *Nuclear rights/nuclear wrongs* (1985).
MacLean, D., ed.: *The security dilemma* (Totowa: Rowman & Allanheld, 1984).
Shue, H., ed.: *Nuclear deterrence and moral restraint* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
Teichman, J.: *Pacifism and the just war* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

Sexta parte

LA NATURALEZA DE LA ÉTICA

35
EL REALISMO

Michael Smith

Es sabido que valoramos la conducta y actitudes de los demás desde el punto de vista moral. Por ejemplo, decimos que hicimos *mal* cuando nos negamos a hacer una donación este año a la ayuda para el hambre, aunque quizás hicimos *bien* cuando devolvimos el monedero que encontramos en la calle; que seríamos *mejores* si tuviésemos una mayor sensibilidad hacia los sentimientos de los demás, aunque quizás *peores* si al hacerlo perdiésemos la preocupación especial que tenemos por nuestros familiares y amigos.

La mayoría de nosotros damos bastante por supuesta una valoración de este tipo. En la medida en que nos preocupa la valoración moral, simplemente nos preocupa *efectuarla correctamente*. También los filósofos se han interesado por obtener la respuesta correcta a los interrogantes morales. Sin embargo, tradicionalmente también se han interesado por la empresa toda de la propia valoración moral. Este interés puede presentarse atendiendo a dos de los rasgos más característicos de la práctica moral; pues, para nuestra sorpresa, estos rasgos se contraponen mutuamente, amenazando así con volver incoherente la idea misma de un punto de vista «moral».

Para empezar, como hemos visto, lo distintivo de la práctica moral es que nos interesa obtener la respuesta *correcta* a los interrogantes morales. Pero este interés presupone que existen respuestas correctas a los interrogantes morales. Parece presuponer así que existe un ámbito de hechos morales sobre el cual nos podemos formar creencias y sobre el cual podemos equivocarnos. Además, estos hechos son de orden particular. Al parecer pensamos que el único determinante relevante de la rectitud de un acto son las circunstancias en las que tiene lugar la acción. Los agentes cuyas cir-

cunstancias son idénticas se enfrentan a la misma elección moral: si hicieron lo mismo, ambos actuaron de manera correcta o bien de manera indebida.

En realidad, una noción de la práctica moral semejante a esta parece explicar nuestro interés por la discusión moral. Lo que parece otorgar a ésta su sentido e intensidad es la idea de que, como todos vamos en la misma barca, una minuciosa revisión y valoración de las razones a favor y en contra de nuestras opiniones morales constituye la mejor manera de descubrir cuáles son en realidad los hechos morales. Si los participantes tienen un criterio abierto y piensan de manera correcta —parecemos pensar— semejante discusión debería desembocar en una *convergencia* de opiniones morales (una convergencia en la verdad). La reflexión individual puede tener la misma finalidad, pero sólo cuando estimula una verdadera discusión moral; pues sólo entonces podemos estar seguros de que estamos otorgando la consideración debida a cada parte de la discusión.

Podemos resumir este primer rasgo de la práctica moral en los términos siguientes: al parecer pensamos que las cuestiones morales tienen respuestas correctas, que las respuestas correctas se vuelven tales en virtud de hechos morales objetivos, que los hechos morales están determinados por las circunstancias y que, reflexionando moralmente, podemos descubrir cuáles son estos hechos morales objetivos determinados por las circunstancias. El término «objetivo» significa aquí simplemente la posibilidad de una convergencia de las opiniones morales de la índole citada.

Un segundo rasgo más bien diferente de la práctica moral atañe a las implicaciones prácticas del juicio moral, a la forma en que las cuestiones morales aumentan de significación para nosotros en razón de la influencia especial que supuestamente tienen nuestras opiniones morales sobre nuestros actos. La idea es que cuando, por ejemplo, llegamos a pensar que hicimos mal al negarnos a hacer una donación para el socorro del hambre, llegamos a pensar que dejamos de hacer algo para hacer lo cual había una buena razón. Y esto tiene implicaciones motivacionales. Imaginemos ahora la situación si nos negamos a hacer una donación al socorro del hambre cuando se plantea la siguiente oportunidad. Nuestra negativa nos causará un grave desconcierto, pues hemos rechazado hacer algo para lo cual —según sabemos— disponemos de una buena razón. Quizás seamos capaces de explicarnos. Quizás pensemos que había una razón mejor para hacer otra cosa, o quizás fuimos débiles de voluntad. Pero subsiste el hecho de que tendremos que ofrecer una explicación de algún tipo. Tendremos que ofrecer una explicación porque —parecemos pensar— en igualdad de circunstancias, tener una opinión moral sencillamente *es* encontrarse con una motivación correspondiente para obrar.

Por lo general se piensa que estos dos rasgos característicos de la práctica moral —la *objetividad* y la *dimensión práctica* del juicio moral— tienen

implicaciones tanto metafísicas como psicológicas. Sin embargo, y desgraciadamente, estas implicaciones son exactamente contrapuestas. Para conocer por qué consideramos que esto es así, tenemos que detenernos unos instantes a reflexionar de manera general sobre la naturaleza de la psicología humana.

Según la imagen estándar de la psicología humana —una imagen que debemos a David Hume, el famoso filósofo escocés del siglo XVIII— hay dos tipos principales de estados psicológicos. Por una parte se encuentran las creencias, estados que pretenden representar el mundo tal como es. Dado que nuestras creencias pretenden representar el mundo están sujetas a la crítica racional: específicamente, pueden ser valoradas en términos de verdad y falsedad según si consiguen o no representar el mundo de la forma en que éste es en realidad.

Sin embargo, por otra parte, también hay deseos, estados que representan cómo ha de ser el mundo. Los deseos se diferencian de las creencias en que ni siquiera pretenden representar el mundo tal cual es. Por ello no pueden valorarse en términos de verdad y falsedad. En realidad, según la imagen estándar, en el fondo nuestros deseos no son susceptibles de ningún tipo de crítica racional. El hecho de que tengamos un determinado deseo es sencillamente —con una condición que se cita a continuación— un hecho a reconocer relativo a nosotros mismos. Puede ser desafortunado que tengamos determinadas combinaciones de deseos —quizás nuestros deseos no pueden satisfacerse todos a la vez— pero, *en sí mismos*, nuestros deseos son todos por igual neutrales desde el punto de vista racional.

Esto es importante pues sugiere que aun cuando podamos realizar descubrimientos sobre el mundo, y aunque estos descubrimientos puedan afectar correctamente a nuestras creencias, estos descubrimientos no deberían tener —de nuevo con una condición que se cita a continuación— una influencia racional sobre nuestros deseos. Por supuesto pueden tener una influencia *no* racional. Al ver a una araña puedo experimentar un temor mórbido y desear no estar nunca cerca de una. Sin embargo, esto no constituye un cambio de mis deseos exigido por la razón. Es un cambio *no* racional de mis deseos.

Veamos ahora la condición. Supongamos, contrariamente al ejemplo que acabo de ofrecer, que llego a tener el deseo de no estar nunca cerca de una araña porque llego a creer, falsamente, que las arañas despiden un olor desagradable. Sin duda normalmente diríamos que tengo un «deseo irracional». Sin embargo, la razón por la que diríamos esto claramente no va en contra del espíritu de lo que hemos dicho hasta aquí. Pues mi deseo de no estar nunca cerca de una araña se *basa en* un deseo y creencia adicional: mi deseo de no oler ese desagradable olor y mi creencia de que las arañas desprenden ese olor. Así como puedo ser criticado racionalmente por tener la

creencia, pues es falsa, puedo ser criticado racionalmente por tener el deseo que ésta genera.

Así pues, la condición es bastante menor: los deseos están sujetos a crítica racional, pero sólo en tanto en cuanto se basen en creencias que estén sujetas a crítica racional. Los deseos que no estén relacionados de algún modo con creencias que pueden ser criticadas racionalmente no están sujetos en modo alguno a la crítica racional. Más adelante volveremos a este punto.

Así pues, según la imagen estándar existen dos tipos de estados psicológicos —creencias y deseos— extremadamente distintos y diferentes entre sí. Es importante la imagen estándar de la psicología humana porque nos proporciona un modelo para comprender la acción humana. De acuerdo con esta imagen, la acción humana es el resultado de una combinación de ambos estados. Expresado de manera tosca, nuestras creencias nos dicen cómo es el mundo, y por lo tanto, como ha de cambiarse para volverlo como nos piden nuestros deseos. Una acción es así producto de estas dos fuerzas: un deseo representa la forma en que ha de ser el mundo y una creencia nos dice cómo ha de cambiarse el mundo para volverlo de ese modo.

Volvamos ahora a los dos rasgos del juicio moral antes presentados. Consideremos en primer lugar la objetividad de semejante juicio: la idea de que las cuestiones morales tienen respuestas correctas, de que las respuestas correctas están determinadas por hechos morales objetivos y de que los hechos morales están determinados por las circunstancias; y de que —por último— reflexionando moralmente, podemos descubrir cuáles son estos hechos morales objetivos. Las implicaciones metafísicas y psicológicas de este tipo pueden resumirse ahora del siguiente modo. Desde el punto de vista metafísico esto implica que, entre los diversos hechos que existen en el mundo, no sólo hay hechos sobre (por ejemplo) las consecuencias de nuestros actos sobre el bienestar de nuestros familiares y amigos, sino también hechos característicamente *morales*: hechos sobre la rectitud y la no rectitud de nuestros actos que tienen estas consecuencias. Y, desde el punto de vista psicológico, esto implica que cuando realizamos un juicio moral expresamos con él nuestras *creencias* sobre la forma de ser de estos hechos morales. Al formarnos opiniones morales adquirimos creencias, representaciones de la forma de ser del mundo desde el punto de vista moral.

Pero esta imagen estándar de la psicología humana tiene una implicación psicológica adicional. Pues el que la gente que tiene una determinada creencia moral desee o no obrar en consecuencia ha de considerarse ahora una cuestión adicional y totalmente diferente. Se puede tener el deseo correspondiente, o no tenerlo. Sin embargo, sea como sea, no pueden ser criticados racionalmente. El tener o dejar de tener un deseo correspondiente es simplemente un hecho adicional sobre la psicología de una persona.

Pero consideremos ahora el segundo rasgo, la dimensión práctica del juicio moral. Como vimos anteriormente, tener una opinión moral simplemente *es*, contrariamente a lo que acaba de decirse, encontrar que tenemos la motivación de obrar correspondiente. Si pensamos que es correcto hacer una donación para el socorro del hambre, en igualdad de circunstancias, debemos estar motivados a donar para el socorro del hambre. La dimensión práctica del juicio moral parece tener así una implicación psicológica y metafísica propia. Desde el punto de vista psicológico, dado que efectuar un juicio moral exige tener un determinado deseo, y ningún reconocimiento de un hecho sobre el mundo puede obligarnos racionalmente a tener un deseo en vez de otro, en realidad nuestro juicio debe *ser* simplemente una expresión de ese deseo. Y esta implicación psicológica tiene una contrapartida metafísica. Pues de ella parece seguirse que, contrariamente a lo que parecía al principio, cuando juzgamos correcto hacer una donación al socorro del hambre, *no estamos* respondiendo a hecho moral alguno —el carácter correcto de hacer una donación para el socorro del hambre. En realidad, los hechos morales constituyen un postulado ocioso. Al juzgar correcto hacer una donación para el socorro del hambre en realidad estamos expresando simplemente nuestro deseo de que las personas hagan donaciones al socorro del hambre. Es como si estuviésemos gritando «¡hurra por las donaciones al socorro del hambre!», sin que haya ahí hecho moral alguno, en realidad pretensión fáctica alguna.

Estamos ahora en condiciones de ver por qué los filósofos se han interesado por la empresa toda de la valoración moral. El problema es que la *objetividad* y la *dimensión práctica* del juicio moral tiran en direcciones bastante opuestas. La objetividad del juicio moral sugiere que existen hechos morales, determinados por las circunstancias, y que nuestros juicios morales expresan nuestras creencias sobre estos hechos. Esto nos permite entender la discusión moral, y similares, pero hace que sea totalmente misterioso cómo o por qué tener una concepción moral consiste en tener supuestamente vínculos especiales con aquello que estamos motivados a hacer. Y la dimensión práctica del juicio moral sugiere exactamente lo contrario, a saber, que nuestros juicios morales expresan nuestros deseos. Si bien esto nos permite entender el vínculo entre tener una concepción moral y estar motivado, hace que sea totalmente misterioso el contenido supuesto de una discusión moral.

La idea de juicio moral parece ser así bastante incoherente, pues lo que se necesita para entender un juicio semejante es un tipo de hecho raro acerca del universo: un hecho cuyo reconocimiento influye necesariamente sobre nuestros deseos. Pero la imagen estándar nos dice que no existen hechos semejantes. No existe nada que pueda ser todo lo que pretende ser un juicio moral —o al menos esto parece.

Al final estamos en situación de ver aquello de lo que trata este ensayo. Pues el *realismo moral* es sencillamente la concepción metafísica (u ontológica) de que existen hechos morales. La contrapartida psicológica al realismo se denomina «cognitivismo», la concepción de que los juicios morales expresan nuestras creencias sobre lo que son estos hechos morales, y de que podemos llegar a descubrir cuales son estos hechos participando en la discusión y la reflexión morales.

El realismo moral constrasta así con dos concepciones metafísicas alternativas sobre la moralidad: el *irrealismo* (en ocasiones denominado «antirealismo») y el *nihilismo moral*. Según los irrealistas, no existen hechos morales, ni tampoco se necesitan hechos morales para entender la práctica moral. Felizmente podemos reconocer que nuestros juicios morales expresan simplemente nuestros deseos sobre cómo se comporta la gente. Esta posición, la contrapartida psicológica al irrealismo, se denomina «no-cognitivismo» (el irrealismo tiene diferentes versiones: por ejemplo, el emotivismo, el prescriptivismo y el proyectivismo. Para una exposición más detallada de estas teorías, véanse el artículo 36, «El intuicionismo», el artículo 38, «El subjetivismo», y el artículo 40, «El prescriptivismo universal»).

En cambio, según los nihilistas morales, los irrealistas tienen razón en que no existen hechos morales, pero se equivocan acerca de lo necesario para entender la práctica moral. El nihilista piensa que sin hechos morales la práctica moral es un engaño, algo así como la práctica religiosa sin creer en Dios.

He tardado algo en introducir las ideas de realismo moral, irrealismo y nihilismo porque, a mi entender, todas ellas tienen mucho a su favor y mucho en contra. En lo que viene a continuación voy a explicar con más detalle algunas de las ideas de fondo que se han mantenido en todo este debate. Sin embargo, quiero subrayar desde el principio que casi toda posición de fondo está llena de dificultades y controversias. Es de esperar que la larga introducción haya dado alguna idea de por qué esto es así. La idea misma de la práctica moral puede estar —en gran medida como sugiere el nihilista moral— en serios apuros.

Recordemos que, según el irrealista, cuando estimamos correcto hacer una donación para el socorro del hambre estamos expresando nuestro deseo de que la gente haga donaciones para el socorro del hambre; es como si estuviésemos gritando «¡hurra por las donaciones para el socorro del hambre!». El irrealismo es sin duda una opción a considerar. Pero a mi parecer es en última instancia una opción poco atractiva.

Sin duda, el irrealista tiene una explicación perfecta de la dimensión práctica del juicio moral. Pero parece extremadamente poco plausible suponer, como él tiene que suponer, que los juicios morales no pueden valorarse en modo alguno respecto a su contenido veritativo. El irrealista piensa

así porque modela el juicio moral de acuerdo con una exclamación de aprobación o de desaprobación. Pero cuando yo exclamo «¡hurra por las donaciones al socorro del hambre!», aun cuando mi grito pueda ser sincero o insincero, difícilmente puede ser verdadero o falso. Mi exclamación revela algo sobre mí mismo —el hecho de que yo tengo un determinado deseo— y no sobre el mundo.

El problema no es simplemente que *digamos* que los juicios morales puedan ser verdaderos o falsos, aunque sin duda lo hacemos. Más bien el problema es que la empresa toda de la discusión moral y de la reflexión moral sólo tiene sentido sobre la base de que los juicios morales *son* evaluables por referencia a un contenido veritativo. Cuando nos debatimos entre opiniones morales, parecemos debatirnos sobre si nuestras razones en favor de nuestras creencias son razones suficientemente buenas para creer lo que creemos es verdadero. Y ningún sustituto irrealista cumple la tarea de diluir esta apariencia por explicación alguna. Por ejemplo, parece bastante inútil suponer que nos debatimos sobre si *en realidad* tenemos los deseos que tenemos. Sin duda no es tan difícil responder a *esta* cuestión.

En realidad, en este contexto, vale la pena preguntarse cual es supuestamente la concepción que los irrealistas tienen del debate moral. Estos presumiblemente se imaginan que lo que intentamos hacer cuando participamos en un debate moral es conseguir que nuestro adversario tenga los mismos deseos que nosotros. Pero, en el fondo, también deben decir que intentamos hacer esto *no* porque el adversario tenga que tener racionalmente estos deseos —recuérdese que, de acuerdo con la condición citada, se supone que los deseos no están sujetos a crítica racional alguna— sino más bien sólo porque estos son los deseos que *nosotros* deseamos que él tenga. Pero en este caso, el debate moral empieza a parecer íntegramente centrado en uno mismo de forma obsesiva, es decir a ser una imposición de *nuestros* deseos a los demás.

El irrealismo no es una opción atractiva. La concepción que tiene el irrealista del juicio moral como expresión de un deseo sencillamente deja sin explicar la reflexión moral ¡Y además su formulación del debate moral hace que la persuasión moral parezca en sí misma inmoral! ¿Qué decir de la alternativa, el realismo moral?

Podría pensarse que, como el realista moral admite la existencia de hechos morales, por ello no tiene problema en explicar la objetividad del juicio moral y los fenómenos conexos de la reflexión moral y el debate moral. Podría pensarse que el único problema del realista es que, si quiere evitar la existencia de propiedades morales «raras» cuyo reconocimiento enlace necesariamente con la voluntad, entonces no puede explicar la dimensión práctica del juicio moral. Pero de hecho las cosas son mucho más complejas.

Sin duda, el realista moral tiene que afrontar el hecho de que la dimensión práctica del juicio moral es, desde su punto de vista, problemática. Pero su problema es aún mayor. Su problema es que, *como* carece de explicación de la dimensión práctica del juicio moral, no tiene nada plausible que decir sobre qué *tipo* de hecho es un hecho moral. Y si no tiene nada plausible que decir sobre el tipo de hecho que es un hecho moral, entonces, a pesar de su apariencia inicial, no tiene nada plausible que decir sobre aquello de que trata la reflexión moral y el debate moral.

Para comprenderlo recordemos lo que dijimos al principio cuando introdujimos la idea de dimensión práctica del juicio moral. Dijimos entonces que la dimensión práctica del juicio moral es una consecuencia del hecho de que los juicios sobre lo correcto y lo no correcto son juicios sobre aquello que tenemos razón para hacer y para no hacer. Esta es la materia de la reflexión moral y del debate moral, *nuestras razones para obrar*. Pero el realista moral que admita una serie de hechos morales sobre los cuales podamos ser neutrales desde el punto de vista motivacional debe rechazar semejante concepción de la rectitud y la no rectitud. Después de todo, difícilmente podríamos seguir siendo neutrales desde el punto de vista motivacional sobre aquello que pensamos tenemos una razón para hacer. El desafío a que se enfrenta semejante realista consiste en proporcionarnos una explicación alternativa de qué *tipo* de hecho es un hecho moral; una explicación alternativa de aquello de lo que *trata* la reflexión moral y el debate moral.

Algunos realistas morales dan la cara ante esta crítica. Afirman, por ejemplo, que los hechos morales son hechos que desempeñan un determinado *papel explicativo* en el mundo social: los actos correctos son aquellos que tienden hacia la estabilidad social, mientras que los actos incorrectos son los que tienden a la inestabilidad social. Una versión aristotélica de esto podría ser ésta: los actos correctos son aquéllos que concuerdan con la «verdadera función» del ser humano —una noción cuasi biológica— y los actos incorrectos los que no concuerdan con esta verdadera función. Según éstos, la reflexión moral y el debate moral son discusiones sobre qué rasgos de las acciones nutren esta tendencia hacia la inestabilidad y la estabilidad. O bien, en la versión aristotélica, son discusiones sobre qué actos concuerdan con la verdadera función del ser humano (y así, en última instancia, sobre cuál es la verdadera función de un ser humano). El término «tendencia» no es aquí ocioso, pues estos realistas se apresuran a subrayar que otros factores pueden mitigar la tendencia hacia la estabilidad y la inestabilidad, o pueden impedir que los humanos cumplan con su verdadera función.

Centrémonos por unos momentos en la idea de que un hecho moral puede caracterizarse en términos de una tendencia hacia la estabilidad o inestabilidad social. Esta idea no puede descartarse de entrada, pues la reflexión sociológica de sillón sugiere que los actos que estamos dispuestos a

considerar correctos —por ejemplo, los que proporcionan una satisfacción más equitativa de los diferentes intereses de la gente— tienden a la estabilidad social, y que los actos que estamos dispuestos a considerar incorrectos —por ejemplo, los que proporcionan una satisfacción menos equitativa de los diferentes intereses de las personas— tienden hacia la inestabilidad social. Así pues, lo mejor es suponer que tenemos aquí dos concepciones *enfrentadas* de hecho moral. ¿Qué concepción parece más plausible?

Por una parte tenemos la idea de un hecho moral como de un hecho sobre lo que tenemos razones para hacer o no hacer. Por otra, tenemos la idea de hecho moral en términos de lo que tiende hacia la estabilidad y la inestabilidad social. Si la cuestión es «¿qué concepción nos permite entender mejor el debate moral?» seguramente responderemos con lo primero. Pues, en la medida en que el debate moral se centre en lo que tienda hacia la estabilidad social, lo hace porque se considera moralmente importante la estabilidad social, un resultado que tenemos razones para producir.

En realidad me parece que incluso este tipo de enfoque del realista moral en la *explicación* nos hace retroceder en la dirección de la idea de un hecho moral como un hecho sobre lo que tenemos razón para hacer. Pues, una vez más, en la medida en que concibamos los actos correctos como actos que tienden a la estabilidad social, pensamos que tienen esta tendencia *porque* representan algo que la gente considera razonable hacer. Lo que realiza la función explicativa es la tendencia de la gente a hacer lo que es razonable. Pero también eso simplemente nos devuelve a la concepción original de un hecho moral en términos de aquello que tenemos razón para hacer (podríamos decir cosas parecidas sobre la idea de que podemos caracterizar a un hecho moral en términos de la verdadera función de los seres humanos; pues en tanto en cuanto comprendemos la idea de «verdadera función» del ser humano, pensamos que su verdadera función es ser razonable y racional).

A la postre pues, podemos objetar que este tipo de realista moral no nos ofrece una verdadera *alternativa* a nuestra concepción original de hecho moral. La verdadera cuestión es pues si el realista moral se ve obligado a rechazar la idea de que la rectitud y la no rectitud tienen que ver con aquello que tenemos razón para hacer y razón para no hacer. En el resto de este ensayo voy a examinar esta cuestión.

El punto espinoso está en lo que he venido denominando la «imagen estándar» de la psicología humana. Pues esta imagen estándar nos ofrece un modelo de lo que es tener una razón en términos del par deseo/creencia. El realista moral, si quiere conseguir combinar la objetividad y la dimensión práctica del juicio moral sin apelar a hechos morales «raros», debe desafiar esta imagen estándar.

Sin embargo, el problema es que esta imagen estándar parece sustancial-

mente correcta como explicación de la motivación humana. Después de todo, es incontrovertible que los estados psicológicos que motivan las acciones deben ser disposiciones de algún tipo, disposiciones a producir actos de carácter relevante. Y también es incontrovertible que las acciones están motivadas por estados psicológicos que tienen un contenido: o están producidas por estados que representan la forma de ser del mundo (creencias) o por estados que representan la forma en que ha de ser el mundo (deseos), o bien, como quiere la imagen estándar, son producidas por el emparejamiento de ambos (de un deseo y de una creencia).

Pero reflexionemos unos instantes. Una disposición a producir actos relevantes de algún tipo, si tiene contenido, debe tener, como contenido, una representación de la forma en que ha de ser el mundo, y por lo tanto debe ser también un deseo. Pues ¿de qué otro modo podría el estado psicológico en cuestión *alcanzar* la situación a producir? (¿cómo podría producir lo que ha de producir sin haberlo alcanzado?). Además, si este estado tiene que producir la situación propuesta, debe ir también unido a una representación de la forma de ser del mundo, y así debe ir emparejado a una creencia. Pues sólo así se producirá el *cambio* relevante en el mundo para producir la situación propuesta.

Por ello parece que la imagen estándar tiene razón al insistir en que se necesitan deseos para motivar las acciones. Así pues, el lugar para desafiar la imagen estándar no es su explicación de lo que motiva la acción, sino más bien su tácita fusión de *razones* con *motivos*. El percibir por qué esto es una fusión también nos permite ver por qué podemos hablar legítimamente acerca de nuestras *creencias* sobre las razones que tenemos, y por qué tener estas creencias hace que sea racional tener los correspondientes deseos.

Imaginemos que estamos bañando al bebé. Mientras lo bañamos, empieza a gritar sin control. Al parecer nada puede calmarle. Mientras lo vemos gritar, nos vence el deseo de sumergir al bebé en la bañera. Sin duda ahora podemos estar *motivados* para ahogar al bebé (eventualmente incluso podemos hacerlo). Pero el mero hecho de que tengamos este deseo, y de estar así motivados, ¿significa que tengamos una *razón* para ahogar al bebé?

Una respuesta de sentido común es que, como *no vale la pena* cumplir el deseo, no nos proporciona semejante razón; es decir, que en este caso estamos motivados a hacer algo que *no* tenemos razón para hacer. Sin embargo, la imagen estándar parece extremadamente incapaz de aceptar esta respuesta. Después de todo, nuestro deseo de ahogar al bebé no tiene que basarse en una creencia falsa. Como tal, está totalmente más allá de la crítica racional, o al menos esto nos dice la imagen estándar.

El problema es que la imagen estándar no otorga un privilegio especial a aquello que desearíamos si fuésemos «fríos, tranquilos y contenidos» (por utilizar una expresión frívola). Pero al parecer normalmente pensamos que

el no ser frío, tranquilo y contenido puede dar lugar a todo tipo de estallidos emocionales e irracionales. El tener los deseos que tendríamos si fuésemos fríos, tranquilos y contenidos, parece ser así un ideal racional independiente. Si fuésemos fríos, tranquilos y contenidos no desearíamos ahogar al bebé, por mucho que éste llore, y por muy desbordados que estemos, en nuestro estado no frío, intranquilo y desenfrenado, por el deseo de ahogarlo. Esta es la razón por la que no tenemos razones para ahogar al bebé.

Quizás hemos dicho ya bastante para reconciliar la objetividad del juicio moral con su dimensión práctica. Los juicios sobre lo correcto y lo incorrecto son juicios sobre lo que tenemos razón para hacer y para no hacer. Pero ¿qué tipo de hecho es un hecho sobre lo que tenemos razón para hacer? La discusión anterior sugiere la respuesta. Sugiere que los hechos sobre aquello que tenemos razón para hacer no son hechos sobre lo que *deseamos*, como querría la imagen estándar, sino más bien hechos sobre lo que *desearíamos* si estuviésemos en determinadas condiciones ideales de reflexión: si, por ejemplo, estuviésemos bien informados, fríos, tranquilos y contenidos. Así pues, según esta formulación yo tengo una razón para hacer una donación al socorro del hambre en mis circunstancias particulares sólo si, estando en semejantes condiciones ideales de reflexión, yo desearía que, incluso en mis circunstancias particulares, debería hacer una donación al socorro del hambre. Y este tipo de hecho puede ser sin duda objeto de una creencia.

Además, esta formulación de lo que constituye tener una razón explica por qué la imagen estándar de la psicología humana se equivoca al insistir en que las creencias y deseos son totalmente distintos; por qué, por el contrario, tener determinadas creencias, creencias sobre lo que tenemos razón para hacer, hace que sea racional que tengamos determinados deseos, deseos de hacer aquello que creemos tenemos razón para hacer.

Para comprender esto, supongamos que creo que desearía hacer una donación al socorro del hambre si estuviese en un estado de ánimo frío, tranquilo y contenido —es decir, en términos más coloquiales, que creo que tengo una razón para hacer una donación al socorro del hambre— pero como no estoy con ánimo frío, tranquilo y contenido, no deseo hacer semejante donación. ¿Se me puede criticar racionalmente por no tener el deseo? Sin duda. Después de todo, desde mi propio punto de vista mis creencias y deseos forman un todo más coherente, y por lo tanto racionalmente preferible, si de hecho yo deseo hacer lo que creo que desearía si estuviese con un estado de ánimo frío, tranquilo y contenido. Ello se debe a que, como es un ideal racional independiente tener los deseos que tendría si estuviese en semejante estado de ánimo, así, desde mi propio punto de vista, si creo que tendría un determinado deseo en esas condiciones y dejo de tenerlo, entonces mis creencias y deseos no satisfacen este ideal. Creer que yo

desearía hacer una donación al socorro del hambre si estuviese en estado de ánimo frío, tranquilo y contenido y sin embargo no desear hacer esta donación es manifestar así una suerte de fracaso racional fácil de percibir.

Si esto es correcto, de ello se sigue que, contrariamente a la imagen estándar de la psicología humana, de hecho no plantea problema alguno suponer que yo pueda tener *creencias* genuinas sobre lo que tengo razón para hacer, cuando tener esas creencias hace que sea racional que tenga los *deseos* correspondientes. Y si no plantea problema suponer que esto pueda ser así, no hay problema en reconciliar la dimensión práctica del juicio moral con la tesis de que los juicios morales expresan nuestras creencias sobre las razones que tenemos.

Sin embargo, esto no basta aún para resolver el problema que se le plantea al realista moral. Pues los juicios morales no son *sólo* juicios sobre las razones que tenemos. Son juicios sobre las razones que tenemos *cuando aquellas razones se suponen determinadas por completo por nuestras circunstancias*. Como indiqué anteriormente, personas en idénticas circunstancias se enfrentan a la misma opción moral: si llevaron a cabo la misma acción ambas actuaron o bien correctamente (ambas hicieron lo que tenían razón para hacer) o ambas actuaron incorrectamente (ambas hicieron lo que tenían razón para no hacer). Esta explicación de lo que es tener una razón, ¿implica que esto es así?

Supongamos que nuestras circunstancias son idénticas, y preguntémonos si es correcto que cada uno de nosotros haga una donación al socorro del hambre: es decir, si cada uno de nosotros tiene una razón para hacerlo. Según la explicación ofrecida, es correcto que yo haga una donación al socorro del hambre sólo si tengo una razón para hacerla, y tengo semejante razón sólo si, en las condiciones ideales de reflexión —estando bien informado, con ánimo frío, tranquilo y contenido— yo desearía hacer una donación para el socorro del hambre. Y lo mismo puede decirse de usted. Si nuestras circunstancias son pues las mismas, supongamos, ambos tendríamos una razón semejante o careceríamos de una razón semejante. Pero, ¿es así?

La cuestión es si, en el caso de que estuviésemos bien informados, con ánimo frío, tranquilo y contenido, tenderíamos a *converger* en nuestros deseos. ¿Convergeríamos o bien siempre cabría la posibilidad de una diferencia no explicable racionalmente de nuestros deseos *incluso en estas condiciones*? La imagen estándar de la psicología humana vuelve ahora al centro de la escena. Pues ésta nos dice que *siempre* cabe la posibilidad de una diferencia no explicable racionalmente en nuestros deseos incluso en condiciones de reflexión tan ideales. Este es el residuo de la concepción del deseo de la imagen estándar como un estado psicológico que está más allá de la crítica racional.

Si esto es correcto, el intento del realista moral de unir la objetividad y la dimensión práctica del juicio moral debe considerarse un fracaso. Nos vemos obligados a aceptar que en nuestras razones existe una *esencial relatividad*. Aquello que tenemos razón para hacer es relativo a lo que desearíamos en determinadas condiciones ideales de reflexión, y esto puede diferir de una persona a otra. No está totalmente determinado por nuestras circunstancias, como supuestamente lo están los hechos morales.

Muchos filósofos aceptan el pronunciamiento de la imagen estándar sobre el particular. Pero el aceptar que exista semejante relatividad esencial en nuestras razones me parece demasiado prematuro. Pone la carreta delante de los bueyes. Pues sin duda la práctica moral es ella misma el foro en el que *descubriremos* si nuestras razones son esencialmente relativas.

Después de todo, en la práctica moral intentamos cambiar las creencias morales de las personas implicándolas en el debate racional: es decir, haciendo que sus creencias se aproximen a las que tendrían en condiciones de reflexión más ideales. Y en ocasiones lo conseguimos. Cuando lo conseguimos, en igualdad de circunstancias, conseguimos cambiar sus deseos. Pero si aceptamos que hay una esencial relatividad en nuestras razones, podemos decir, de antemano, que este proceder nunca determinará una *convergencia* masiva de creencias morales; pues sabemos de antemano que nunca habrá una convergencia en los deseos que tenemos en estas condiciones ideales de reflexión. O más bien, y más exactamente, si existe una esencial relatividad en nuestras razones, de ello se sigue que cualquier convergencia que hallemos en nuestras creencias morales, y por lo tanto en nuestros deseos, debe ser totalmente contingente. En modo alguno podría explicarse por —o sugerir— el hecho de que los deseos que se formen tengan un estatus racional *privilegiado*.

Lo que yo pregunto es: «¿por qué aceptar esto?». ¿Por qué no pensar en cambio, que si se diese semejante convergencia en la práctica moral esto sugeriría que estas creencias morales particulares, y los deseos correspondientes, *gozan* de un estatus racional privilegiado? Después de todo, a nuestra convicción de que las tesis matemáticas gozan de un estatus racional privilegiado subyace algo como semejante convergencia en la práctica matemática. Así pues ¿por qué no pensar que una similar convergencia de la práctica moral mostraría que los juicios morales gozan del mismo estatus racional privilegiado? En este punto, la insistencia de la imagen estándar en que existe una esencial relatividad en nuestras razones empieza a tener un aspecto demasiado semejante al de un dogma vacío.

El tipo de realismo moral aquí descrito avala una concepción de los hechos morales muy alejada de la imagen presentada al principio: los hechos morales como hechos raros acerca del universo cuyo reconocimiento necesariamente influye en nuestros deseos. En su lugar, el realista ha desechado

los hechos raros sobre el universo en favor de una concepción más «subjetivista» de los hechos morales. Esta concepción resulta del análisis del realista de lo que constituye tener una razón (para una exposición más detallada de las teorías subjetivistas, véase el artículo 38, «El subjetivismo»). Sin embargo, la tesis del realista es que semejante concepción de los hechos morales sólo puede volverles subjetivos en el sentido inocuo de que son hechos sobre lo que *desearíamos* en determinadas condiciones ideales de reflexión, donde los deseos son —sin duda— una especie de estado psicológico de los sujetos. Pero los hechos morales siguen siendo objetivos en tanto en cuanto son hechos sobre lo que *nosotros* y no sólo *usted* o *yo* desearíamos en semejantes condiciones. La existencia de un hecho moral, por ejemplo, la rectitud de hacer una donación para el socorro del hambre en determinadas circunstancias, exige que, en condiciones ideales de reflexión, los seres racionales *convergerían* en el deseo de hacer una donación para el socorro del hambre en estas circunstancias.

Por supuesto, todas las partes han de convenir en que el debate moral no ha generado aún el tipo de convergencia de nuestros deseos que haría parecer plausible la idea de hecho moral (un hecho sobre las razones que tenemos totalmente determinado por nuestras circunstancias). Pero tampoco ha tenido el debate moral una gran historia en las épocas en que hemos podido participar en la reflexión libre no lastrados por una biología falsa (la tradición aristotélica) o una falsa creencia en Dios (la tradición judeo-cristiana). Queda por ver si el debate moral sostenido puede producir la obligada convergencia de nuestras creencias morales, y de los deseos correspondientes, para hacer parecer plausible la idea de hecho moral. El tipo de realismo moral aquí descrito alberga la esperanza de que podrá hacerlo. Sólo el tiempo lo dirá.

Bibliografía

Ayer, A. J.: «Critique of ethics and theology», en su *Language, Truth and Logic* (Londres: 1936); (Londres: Gollancz, 1970). Trad. esp.: *Lenguaje, verdad y lógica,* 3.ª ed., Barcelona, Martínez Roca, 1977.

Harman, G.: *The nature of morality* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

Honderich, T., ed.: *Morality and objectivity* (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1985), especialmente los artículos de Blackburn y Williams.

Hume, D.: *A treatise of human nature* (1738); ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1978), especialmente libro II, parte III, sección III. Trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana,* Madrid, Tecnos, 1988.

Mackie, J.: *Ethics, inventing right and wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977), en especial el cap. 1.

Nagel, T.: *The view from nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986), especialmente cap. 8.

Sayre-McCord, G., ed.: *Essays in moral realism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988). Si sólo puede conseguir uno, este es el mejor libro existente sobre el realismo moral, pues recopila artículos de muchas figuras destacadas: p. ej., Ayer, Blackburn, Harman, Mackie, McDowell, Wiggins, Williams y otros. También vale la pena leer la introducción de Sayre-McCord.

Smith, M., Lewis, D. y Johnston, M.: Symposium on «Dispositional theories of value», *Proceedings of the Aristotelian Society*, volumen suplementario (1989).

Williams, B.: «Internal and external reasons», en su *Moral luc*k (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

—: *Ethics and the limits of philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), especialmente los cuatro primeros artículos.

36
EL INTUICIONISMO

Jonathan Dancy

Entre las décadas de 1860 y 1920 el término «intuicionismo» era sinónimo de pluralismo, la concepción según la cual existe un gran número de principios morales diferentes que no pueden disponerse en orden de importancia general para contribuir así a resolver los conflictos entre ellos. Un pluralismo de este tipo contrastaría naturalmente con el utilitarismo. Los utilitaristas (por ejemplo, J. S. Mill) intentaron defender la existencia de un único Principio Supremo. Pero en la actualidad se considera intuicionista a alguien que afirma una concepción particular sobre la forma en que llegamos a determinar qué acciones son correctas y cuáles incorrectas. Los intuicionistas en este sentido afirman que aprehendemos los principios morales básicos por intuición, algo en lo que se puede creer sin pensar que exista más de un principio semejante. Por poner un ejemplo destacado, Henry Sidgwick era utilitarista pero pensaba que los principios básicos que suscribía se captaban mediante intuición. Afirmaba que eran autoevidentes, entendiendo por lo cual que sólo había que considerarlos para reconocer su verdad.

Fue la obra de W. D. Ross y de H. A. Prichard en los años treinta la que reunió los dos sentidos del intuicionismo, pues ambos autores eran pluralistas —es decir, intuicionistas en la antigua acepción— y estaban comprometidos con un tipo de conocimiento especial —es decir, eran intuicionistas en la nueva acepción (en esto se acercaban a la posición del precursor del intuicionismo moderno, Richard Price, que escribió doscientos años antes). Para estos autores existían muchos principios morales verdaderos, todos los cuales los conocemos por intuición (es decir, que los consideraban autoevidentes). Ross expone sus argumentos en favor del pluralismo en el artículo 18, «Una ética de los deberes prima facie», y no voy a repetirlos

aquí. Lo que a mí me interesa ahora es la tesis de que los principios son conocidos por intuición. Hay aquí dos ideas a diferenciar, primero que los principios morales son un tipo de cosas que pueden ser verdaderas y conocidas, y segundo que son conocidas de manera especial y no habitual, quizás incluso por una facultad especial denominada intuición moral.

Ambas cosas son discutibles. Muchos pensadores (a menudo denominados no cognitivistas) afirman que las actitudes morales no son verdaderas o falsas, pues no hay nada que las convierta en correctas o incorrectas. Una actitud moral es una expresión de la posición moral del individuo, y como tal puede ser sincera o insincera en sí y congruente o incongruente con otra semejante, pero difícilmente equivocada o correcta. Si las actitudes morales no pueden ser verdaderas o falsas, no deberíamos pretender que ninguna actitud semejante constituye conocimiento, pues el conocimiento es sólo de lo que es verdadero. Así pues, de acuerdo con esta concepción, los principios morales no pueden ni ser verdaderos ni conocidos. Ross y Prichard defendieron sin embargo que existen hechos sobre lo que es moralmente correcto e incorrecto, y que nuestra aprehensión de algunos de estos hechos es lo suficientemente firme como para merecer el apelativo de conocimiento. Esta segunda tesis es incluso más discutible. Si existen estos hechos morales, ¿cómo llegamos a conocerlos? La afirmación de que se conocen por intuición parece sugerir que tenemos una facultad moral que nos revela la verdad moral de forma parecida a como nuestros ojos revelan verdades acerca de nuestro entorno. Si pensásemos esto, tenderíamos a acusar de ceguera moral a quienes disienten moralmente de nosotros; su facultad moral no gozaría de buena salud, como se comprueba en el hecho de que sus ideas difieren de las nuestras. Pero a falta de una explicación de cómo opera supuestamente esta facultad, la idea es misteriosa; no es de extrañar que los filósofos solieran quejarse de que hablar de intuición moral no es más que un intento de otorgar una autoridad a nuestra propia opinión moral que no estamos dispuestos a conceder a la de los demás.

Voy a comenzar con la noción de sentido o facultad moral denominada intuición. Antes de criticar a los intuicionistas conviene tener claro cuales fueron realmente sus ideas. En primer lugar, ¿qué era lo que, según Ross, podemos conocer por intuición? Como expliqué en el ensayo antes citado, Ross pensaba que el conocimiento moral surge por vez primera cuando advertimos un rasgo de la situación en que nos encontramos que supone una diferencia moral sobre nuestra forma de comportarnos en ella; una razón para que no te diga lo que en realidad pienso sobre tu matrimonio es que tendría que molestarte. Este conocimiento es el conocimiento de algo que importa *aquí*; al principio su relevancia se limita al caso en que nos encontramos. Pero inmediatamente advertimos que lo que aquí importa debe importar de la misma manera allí donde se dé; descubrimos un principio

moral mediante *inducción intuitiva* a partir de lo que contiene el caso inicial. Ross decía que los principios que llegamos a conocer son para nosotros autoevidentes, pero con esto sólo quiere decir que no necesitamos nada más para constatar su verdad como guías generales para nuestra conducta que lo que tenemos en el caso planteado. No significa que podamos descubrir si un principio es o no verdadero simplemente reflexionando sobre él.

¿De qué modo supone esta explicación que tengamos una facultad misteriosa de intuición moral? (Ross utilizó en contadas ocasiones el término «intuición».) Esta explicación asigna dos lugares a esta facultad. La segunda se encuentra el en tránsito desde lo que consideramos relevante para nuestra acción *aquí* a la idea de que el mismo rasgo es relevante de la misma manera por doquier. Ross considera este tránsito similar al que realizamos cuando la consideración de un argumento particular nos ayuda a ver que cualquier argumento de esa forma es válido (repárese en que la noción de intuición aparece en Ross precisamente por transición lógica denominada «inducción intuitiva»). La mayoría consideraría bastante inocuo este tipo de generalización; sería difícil sugerir que para operar con ella necesitamos una facultad especial. Así pues, cuando la intuición propiamente dicha supuestamente se da debe de ser en una etapa *anterior*, cuando constatamos cierto rasgo en la situación como un rasgo relevante para lo que debemos hacer. La idea es que si lo que sucede es aquello que *decidimos* para permitir que ese rasgo nos influya, no hay ningún problema. Sólo se plantea el problema cuando decimos que hay un elemento en esta situación —la relevancia de este rasgo— que discernimos de algún modo y que nosotros u otra persona puede haber pasado por alto; no es tanto una cuestión de decisión como de descubrimiento. Pero ¿con qué lo descubrimos?; ¿con nuestros ojos?; ¿podemos *ver* literalmente que hay aquí algo importante?

Hubiese sido peor que Ross hubiese afirmado que discernimos directamente la verdad de los principios morales, pues entonces tendría que haber mostrado qué facultad nos lo permitía. Una facultad que apunta a los principios verdaderos y naturalmente rechaza los falsos es realmente muy misteriosa (aunque Sidgwick parece no tener problema en suponer que la tenemos). Pero Ross no dice eso. Nuestro conocimiento de los principios no es directo sino indirecto; lo alcanzamos mediante algo que conocemos mejor, a saber la naturaleza del caso particular en que nos encontramos.

Dije antes que los intuicionistas defendían dos nociones en general polémicas. La primera es que existen verdades morales que pueden conocerse y la segunda una explicación de cómo llegamos a conocerlas (¿por intuición?). Quizás, para comprender cómo llegamos a conocerlas sería mejor plantear algunas cuestiones sobre esas denominadas verdades. Ross no parece haber dudado nunca de que existen verdades morales, cuestiones de

hecho en ética que podemos llegar a conocer. Pero podría haber defendido su posición del siguiente modo. Pensemos en qué consiste nuestra decisión de actuar en una situación moralmente difícil. En primer lugar, intentamos decidir qué rasgos son relevantes para nuestra decisión de cómo actuar. Es verdad que a esto lo llamamos «decisión», pero no es diferente de contar con que probablemente mañana no lloverá; en ambos casos pensamos de lo que estamos haciendo como del intento de determinar lo correcto. No suponemos que lo que importa está en nuestras manos, de forma que cualquier «decisión» sincera es correcta, como tampoco está en nuestras manos el tiempo que hará mañana. Pensamos que bien podemos faltar a la verdad, y por lo tanto un rasgo así no es importante porque nosotros lo consideremos con tal —más bien esperamos que lo consideramos importante porque *es* importante. Somos nosotros quienes tenemos que reconocer su importancia, y si dejamos de hacerlo hay una verdad que hemos dejado de advertir. Esta es la razón por la que todo este proceso transmite una sensación de fragilidad. Ross dice que esta sensación está justificada; afirma en general que su teoría es fiel al pensamiento moral común, y diría que también en este caso.

Pero, ¿qué tipo de hechos son estos hechos morales? ¿Hay algún lugar para hechos como estos en un mundo que puede ser descrito por la ciencia?. Sería más fácil responder a esta pregunta si pudiésemos *identificar* los hechos morales con hechos naturales. El naturalismo es la tesis de que los hechos morales son precisamente hechos naturales (véase el artículo 37, «El naturalismo»). Por ejemplo, algunos utilitaristas son naturalistas, y afirman que el hecho de que esta acción produzca menos felicidad que una alternativa posible es el mismo hecho que el hecho de que es incorrecta. Si esto fuera así, no habría mucho problema en encontrar lugar para hechos morales en un mundo de dominio científico. Pero los intuicionistas rechazan el naturalismo. Lo rechazan por su pluralismo. Si uno piensa que hay diferentes tipos de cosas relevantes para la forma en que uno ha de actuar, sin un orden o forma muy claros, hay que pensar que las cosas pueden ser correctas o incorrectas de maneras muy diferentes. La rectitud no puede identificarse con ninguna de estas maneras con preferencia sobre las demás, y si las reunimos todas veremos que no existe una semejanza natural entre ellas —el único rasgo común es el moral, porque cada una de ellas es una forma en que una acción se vuelve correcta. La base *natural* de los hechos morales no tiene una forma *natural*, y de aquí que no existe un rasgo natural común con el que podamos identificar la rectitud.

El mejor enfoque para un intuicionista es intentar mostrar que aunque los «hechos» morales no pueden identificarse con hechos naturales, no son tan diferentes de otros hechos como podría suponerse inicialmente. Si concedemos que el mundo en que vivimos es aproximadamente el que describe

la física, ¿en qué lugar de ese mundo se encuentran los hechos morales? La primera respuesta consiste en decir que el mundo no contiene hechos. Los hechos son hechos sobre el mundo, y no cosas que se encuentran en él. En segundo lugar, los hechos morales son hechos sobre las acciones y los agentes, cosas que existen claramente aun cuando la física no diga gran cosa sobre ellas. En tercer lugar, existe una relación comprensible entre los hechos morales y los no morales; no es que ambos estén totalmente desvinculados. Los hechos morales *existen en virtud de* los no morales. Este «existir en virtud de» no se entiende bien, pero es lo suficientemente común en otros ámbitos como para no plantear problemas especiales en ética. Por ejemplo, el carácter peligroso de un acantilado establece esta relación con otros rasgos del acantilado, como su posible desprendimiento y su carácter escarpado. En ocasiones expresamos inocuamente esta relación mediante el término «porque». Cuando decimos que esto es una casa porque tiene paredes sólidas, puertas, habitaciones y un techo, estamos diciendo que esto es lo que constituye una casa. De forma similar, lo que constituye una acción buena puede ser su generosidad, su consideración, etc; es buena en razón de su generosidad o de cualquier otra cosa, y generosa porque supuso quizás un considerable sacrificio personal. Vemos aquí un hecho moral que existe en virtud de otros no morales. Así, aún cuando el mundo pueda ser descrito por la física, no puede ser totalmente descrito de ese modo; quedan por citar otros hechos, incluidos los hechos morales, que están comprensiblemente relacionados con hechos físicos básicos de los cuales resultan.

Queda aún por responder la cuestión de cómo percibimos estos hechos. Creo que esta cuestión se vuelve más difícil por la posición que adoptó Ross y sobre la cual cayeron con razón sus críticos. Ross aceptaba la tesis de Hume de que las creencias no pueden constituir una fuente de motivación independiente. Hume decía que nuestros motivos (nuestras razones para actuar) son nuestras creencias y nuestros deseos. Las creencias son representaciones del mundo inertes, y no puede comprenderse que sea lo que nos mueve a obrar. Lo que nos *impulsa* a obrar son nuestros deseos, que son estados *pulsionales*. Tenemos un deseo (por ejemplo de una naranja) que se canaliza por la creencia de que hay una en la despensa, lo cual nos mueve en esa dirección. Ahora bien, para Ross nuestras actitudes morales son creencias, y dependen así de la existencia de un deseo adecuado para movernos a actuar. Así pues, si nuestras opiniones han de ser relevantes para la forma de obrar, debe de existir también en nosotros algo como un deseo general a hacer el bien —un deseo del que según puede comprenderse podemos haber carecido. Y si carecimos de él, aún habríamos sido capaces de discriminar entre lo correcto y lo incorrecto. Meramente no habríamos encontrado en la distinción entre correcto e incorrecto nada relevante para la forma en que nos sentimos llamados a actuar. La moralidad, al ser

puramente fáctica, se despoja así de cualquier relación intrínseca con la conducta de una forma que los críticos pudieron ridiculizar fácilmente.

Los críticos se preguntaron, con razón, por qué si los hechos morales son como decían los intuicionistas teníamos que *preocuparnos* de ellos. Es muy plausible la idea de que las actitudes morales están intrínsecamente relacionadas con la conducta; adoptar una actitud es simplemente aceptar una razón para obrar —estar motivado a hacer o no hacer determinado tipo de acciones. Por supuesto esa motivación puede ser anulada por una motivación más fuerte por otra parte, o incluso ser anulada por un arrebato de depresión grave. Pero, al margen de estos accidentes, no puede ser correcto decir que uno podría ser perfectamente consciente del carácter incorrecto de lo que está haciendo y no pensar en esto como una razón para dejar de hacerlo. Podríamos expresar esto diciendo que existe una relación *interna* entre las actitudes morales y la acción, mientras que Ross pensaba que esta relación era externa; para él, los juicios morales sólo son relevantes para quienes tienen un deseo independiente de hacer lo correcto, algo así como que los juicios sobre la horticultura sólo son relevantes para quienes se interesan por semejante cosa. Así, la concepción de los críticos se ha denominado internalismo; un internalista afirma que aceptar que nuestra acción es mala es en sí mismo estar motivado a no llevarla a cabo. En cambio, un externalista afirma que los juicios morales precisan la ayuda de un deseo independiente para motivarnos y ser relevantes de cara a nuestra forma de obrar.

Así, al preguntar por qué hemos de preocuparnos por los hechos morales de que hablan los intuicionistas, estos críticos se quejaban del exteriorismo de Ross. Y creo que con razón. Es absurdo decir que podemos aceptar que una acción es ultrajantemente incorrecta y pensar que esto no nos da en sí una buena razón para abstenernos de ella. Sin duda, aceptar que la acción es incorrecta es precisamente cuidar de no llevarla a cabo. Pero en este caso, dadas las ideas de Hume sobre la motivación y la diferencia entre creencia y deseo, un juicio moral debe de ser alguna forma de deseo (o, en términos más generales, alguna forma de «pro-actitud») en vez de, como pensaron los intuicionistas, una forma de creencia. Pues los deseos son formas de tener en cuenta o preocuparse, mientras que no lo son las creencias. Es este el argumento que determinó el dominio del no cognitivismo en el mundo de habla inglesa entre los años treinta y los setenta, y el eclipse del intuicionismo (véase el artículo 38, «El subjetivismo»). La discusión entre cognitivistas y no cognitivistas versa sobre si las actitudes morales se parecen más a las creencias o a los deseos; los intuicionistas se revelan en esta tesitura como cognitivistas, y por lo tanto (dada la imagen de Hume) como externalistas.

La concepción de que los hechos morales son estados inertes del mundo

moral, que podemos percibir de una forma que no guarda relación directa con nuestra acción elegida, hizo más difícil a los intuicionistas responder a la pregunta de cómo llegamos a conocer estos curiosos hechos. En realidad no era plausible decir que los inferimos de otra cosa; nuestras creencias morales no son producto de la razón. Así pues, deben de ser producto de los sentidos, y como no pueden ser producto de los cinco sentidos normales deben estar generadas por un sentido adicional, de carácter moral. Ésta es la razón por la cual el intuicionismo se denomina en ocasiones la teoría del sentido moral. Y la falta de una explicación de cómo opera este sentido adicional y no conocido es lo que propició la conocida acusación de G. J. Warnock de que aquí los intuicionistas no ofrecen otra cosa que una confesión de perplejidad disfrazada como una respuesta.

Sin embargo, creo que el problema está más en el externalismo de Ross que en su tesis de que hay hechos morales (que podemos llamar su realismo; véase el artículo 35, «El realismo»). Ross habría hecho mejor no aceptando la concepción humeana de la motivación y la explicación de Hume de las diferentes funciones de la creencia y el deseo. Más recientemente escritores de la tradición intuicionista como Thomas Nagel y John McDowell han criticado aquí a Hume, afirmando que el deseo no es necesario para iniciar una acción; en ocasiones, la sola creencia basta para ello. Normalmente —admiten— las cosas suceden como explica Hume. Yo quiero una naranja (deseo) y mis creencias que son inertes en sí, canalizan el deseo de manera que pueda orientarme en una dirección (la despensa) en vez de en otra. Pero las cosas no siempre son así. Cuando estoy sobre la acera buscando un hueco en el tráfico para poder cruzar con seguridad la calle, no lo hago porque deseo una vida larga y sana: yo no *experimento* deseo alguno; simplemente busco un hueco en el tráfico antes de cruzar. ¿Por qué insistir que debe haber habido ahí un deseo? Todo lo que aquí sucede es que asumo un *hecho* (viene un autobús) como una razón para no bajar aún de la acera. Esto es lo que se llama ser prudente; las personas prudentes son personas cuyas *creencias* sobre la seguridad y el peligro son suficientes para motivarlas. Lo mismo puede decirse en ética. Nuestras creencias sobre el bien y el mal pueden bastar para dejar de hacer lo que estamos haciendo o cambiar nuestras intenciones, sin precisar la ayuda de un deseo independiente. Esta creencias morales pueden motivarnos (servirnos de razones) por derecho propio.

Esta posición es internalista, y por esa razón preferible en general al externalismo de Ross. El externalismo siempre fue poco plausible, y como surgió a consecuencia directa de aplicar las ideas de Hume sobre la motivación a las concepciones éticas de Ross, la manera de mejorar la posición de éste último debe ser abandonar la explicación humeana de la creencia y el deseo. Y yo creo que esta iniciativa también ofrece una respuesta más fácil a

la cuestión de cómo hallamos los hechos morales. Cuando concebíamos estos hechos como hechos inertes, a modo humeano, sólo quedaban dos posibles explicaciones de la forma de conocerlos —por los sentidos o por la razón. Pero ahora los concebimos de manera diferente, como razones para obrar. De este modo podemos afirmar que su hallazgo es una cuestión de *juicio* práctico, no de inferencia ni de percepción, y de este modo intentar evitar la idea de que hemos inventado una facultad especial o sentido moral. Después de todo, estaremos afirmando que lo que sucede con el caso moral no es significativamente diferente de lo que sucede en el caso de la prudencia, y sin duda cuando asumimos el hecho de que viene un autobús como razón para no bajar aún de la acera es una cuestión de juicio, no de percepción.

Sin embargo, todo esto es extremadamente controvertido en el estado actual de la filosofía moral (para una concepción alternativa véase el artículo 35, «El realismo»). Lo que he aspirado a hacer hasta aquí es presentar las objeciones más efectivas planteadas contra el intuicionismo de Ross y Prichard, y ver entonces cómo podemos escapar de ellas, con la intención de conocer lo que ha sucedido realmente en la filosofía moral posterior. La cuestión más discutible es la idea de que Hume puede haber estado equivocado acerca de la motivación, por lo que sólo un conjunto de creencias puede bastar para motivar una acción. Como la tradición no cognitivista se basa aquí en la concepción de Hume, no podemos esperar un gran consenso sobre la cuestión.

La aplicación decisiva de la posición de Hume es el argumento siguiente. Ningún conjunto de creencias por sí sólo basta para motivarnos (para mover a actuar). Pero cuando a un conjunto de creencias añadimos un actitud moral, pasamos a un conjunto nuevo capaz de motivar. La actitud moral debe ser o bien al menos contener nuclearmente un deseo, probablemente el deseo altruista general del bienestar de los demás (lo que Hume denominó «simpatía natural»). De esto se sigue que no puede haber hechos morales. Las creencias apuntan a hechos, pero no los deseos. Si los juicios morales expresasen creencias, podríamos suponer que debe de haber hechos morales a los que apuntan aquellas creencias. Pero como expresan deseos, no existe semejante necesidad de hechos morales. Y ésta es una conclusión plausible, pues nos aparta de todo tipo de desagradables posibilidades como la idea de que puedan existir expertos morales acreditados que de algún modo estuviesen en situación de dictar al resto de la gente qué acciones son moralmente aceptables y cuales no.

Los intuicionistas que desean escapar de este argumento hacen bien en comenzar pronto, negando la primera premisa.

Pero incluso si se acepta todo lo que hemos dicho hasta aquí, subsisten espinosas cuestiones sobre estos hechos morales. La principal dificultad ra-

dica en la cuestión de si estos hechos son o no objetivos. ¿Cómo puede haber hechos acerca del mundo que por propio derecho pueden ser relevantes para determinar como debemos obrar? McDowell se plantea esta cuestión preguntando cómo un hecho objetivo puede estar intrínsecamente relacionado con la voluntad. La razón por la que vale la pena plantear esta cuestión es que existe una concepción muy atractiva de aquello en que consiste la objetividad de un hecho, que deriva de la ciencia física. De acuerdo con esta concepción, un hecho objetivo es simplemente un hecho científico. Pero los hechos científicos se refieren a un mundo que existe independientemente de nosotros. Así pues, los hechos objetivos son hechos con una existencia independiente de la mente humana. ¿Cómo puede haber entonces hechos que son a la vez objetivos y relacionados intrínsecamente con la voluntad humana?

Se han realizado dos intentos actuales por responder a esta difícil cuestión en la tradición postintuicionista. El primero, de Nagel, acepta el papel de la ciencia natural en la definición de nuestra concepción de objetividad. El segundo, de McDowell, es más escéptico. Pero ambos albergan la idea de en uno u otro sentido hay valores que podemos reconocer o no. El mundo, como dice elegantemente McDowell, no es inerte desde el punto de vista de la motivación. Ya hemos visto una forma de expresar esta idea; afirmamos que las creencias por sí solas pueden bastar para motivarnos, y no son inertes, como pensó Hume. Otra es decir que el mundo es más rico de como la ciencia lo concibe. El mundo físico es inerte desde el punto de vista de la motivación, pero el mundo para nosotros no es el mundo físico y nuestro mundo no está tan limitado.

Para Nagel, la objetividad no es una cuestión de grado. Un punto de vista es más objetivo si está menos teñido de la perspectiva peculiar de quienes ven el mundo desde ese punto de vista. Así, para literalizar nuestra metáfora, el color que vemos en el mundo no aparecería desde el punto de vista más objetivo, el punto de vista sin peculiaridad alguna. Desde ese punto de vista, el mundo es el mundo de la ciencia física, y ese mundo es un mundo que carece del tipo de color que conocemos. Sin embargo, muchas de las maneras en que nos aparece el mundo desde nuestro punto de vista subjetivo actual persistirían unos instantes al avanzar a una mayor objetividad, despojándose gradualmente de todos aquellos rasgos cuya presencia se debe a las peculiaridades de nuestra perspectiva. Por ejemplo el temor a las alturas que padezco hace que me aterren las alturas, pero sé perfectamente que desde un punto de vista ligeramente más objetivo que el mío las alturas que a mí me horrorizan no plantean ninguna preocupación. Expreso esto diciendo que *en realidad* este precipicio no es la horrible sima que a mí me parece. Pero la idea de lo real aquí es una cuestión de grado, y podemos acercarnos a desvelar la verdadera realidad (extrema) diciendo que *en reali-*

dad no hay nada terrible. No hay ahí nada terrible, sino sólo personas aterradas. Pero el reconocer esto no me impide convenir en que algunas cosas son realmente terribles (por ejemplo, King Kong, o la guerra nuclear) y otras cosas (las arañas) no. Para Nagel, los valores morales son bastante reales de esta manera. No serían visibles desde el punto de vista más objetivo, pero son más que una mera apariencia. Son objetivos, pero otras cosas son más objetivas.

La forma de McDowell de reclamar la objetividad del valor moral consiste en distinguir dos concepciones de la objetividad (Nagel afirma que sólo existe una, pero es una cuestión de grado). La primera concepción considera objetivo aquello que existe independientemente del conocimiento o respuesta humana, y en este sentido los hechos físicos son objetivos y no los hechos morales. La segunda concepción considera objetivo aquello que existe independientemente de cualquier respuesta humana particular. Esta es una concepción de lo objetivo mucho más amplia. Los colores son objetivos en este sentido, pues para que una manzana sea roja no es necesario que la esté mirando realmente. La rojez de una manzana sigue existiendo aun sin verla; está de alguna manera esperando que nosotros la percibamos. En este sentido más débil, pues, el color es objetivo. No es objetivo en el sentido más fuerte, pues el color es algo que esencialmente tiene que ver con la *apariencia*, y la apariencia es apariencia *para nosotros*; así pues, el color no existe independientemente del conocimiento y la respuesta humana. McDowell afirma que los valores tienen este segundo tipo de objetividad, más débil, y considera que esto muestra que existen hechos objetivos sobre el bien y el mal. Si el mundo contiene valores en un sentido tan fuerte como contiene colores, se daría por satisfecho.

He vuelto a hablar sin querer sobre hechos morales, pero lo que pretendía era sugerir que como mejor pueden concebirse estos hechos no es como *hechos percibidos* sino como *razones* reconocidas en el ejercicio del *juicio* moral práctico. Los intuicionistas afirman que estas razones están ahí para que las reconozcamos —que pueden reconocerse. Hay verdades, verdaderas realidades, sobre las cuales hay razones; y si no somos cuidadosos podemos pasar por alto estas verdades. Más aún, de una persona que aprehende suficientemente bien las razones puede decirse que conoce lo que debía hacer. Así pues, con la existencia de la verdad moral se da la posibilidad del conocimiento moral.

Voy a concluir citando las dos principales críticas formuladas a las puertas del intuicionismo. La primera es la de John Mackie que se refiere a la invención gratuita de propiedades peculiares (la rectitud, la no rectitud) que guardan poca relación con otras y tienen la extraña capacidad de atraernos cuando las reconocemos, como si disfrutasen de una extraña forma de magnetismo (véase Mackie, 1977, cap. 1). Creo que esta crítica está fuera

de lugar. Las teorías postintuicionistas de Nagel y McDowell no hablan mucho sobre la rectitud y la no rectitud, sino que se centran en la idea de que el dolor que causaría a alguien si hago lo que pretendo es una razón para no actuar de ese modo, y es una razón tanto la reconozca o no como tal. No existen ahí propiedades peculiares, sino sólo la idea comparativamente común de que el dolor de los demás es relevante para nuestras opciones morales.

Una crítica diferente, formulada por Simon Blackburn, vuelve a preguntar cómo se supone que reconocemos la existencia de estas razones. Si se sugiere que de algún modo son análogas a los colores, quizás nuestro conocimiento de ellas es como el conocimiento de los colores. Pero descubrimos lo que son los colores entrando en relaciones causales con ellos.

Es muy compleja la explicación causal de cómo pueden impresionarnos los colores de los objetos. Pero no hay tanto que decir sobre la forma en que los valores o razones pueden impresionarnos. Ello se debe a que son incapaces de establecer relaciones causales; así pues, nuestro conocimiento de ellos no puede considerarse una especie de *respuesta* a algo independiente. En cambio aceptaríamos que *proyectamos* propiedades morales a un mundo que en sí carece de ellas (de aquí que esta posición ha llegado a ser conocida como proyectivismo).

Hay dos formas de replicar a esta crítica. La primera consiste en decir con McDowell que los valores establecen relaciones causales, aunque no puede decirse que ejerzan ahí una gran función. McDowell lo compara con la forma en que explicamos la percepción de los colores. Hay aquí una explicación causal, pero los colores de los objetos que vemos no ejercen una importante función en esa explicación; en cambio, la explicación va directa desde la naturaleza de las superficies que vemos a nuestra percepción de ellas con este o ese color. Sin embargo, en este caso no estamos tentados a negar que los colores sean reales (en el sentido débil de McDowell) y McDowell diría lo mismo sobre los valores. La otra posibilidad consiste en comparar el intuicionismo en ética con el intuicionismo en matemáticas. En matemáticas, los intuicionistas afirman que los números son objetos abstractos de cuya existencia y naturaleza podemos tener conocimiento, no estableciendo relaciones causales con ellos (lo cual es imposible) sino mediante la razón y el juicio. Esto quiere decir que podemos ser llevados a reconocer las propiedades de objetos reales e independientes de manera no causal.

Estas cuestiones siguen siendo objeto de acalorada discusión, y creo que no sería justo decir que las nuevas e interesantes formas de intuicionismo actualmente elaboradas no han escapado aún por completo a los problemas que acompañaron a sus predecesoras.

Bibliografía

Blackburn, S.: «Errors and the phenomenology of value», *Morality and objectivity,* ed. T. Honderich (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1985), pp. 1-22.

Hume, D.: *A treatise of human nature* (1738); ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1978) libro II, parte 3, sección 3. Trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana,* Madrid, Tecnos, 1988.

McDowell, J.: «Values and secondary qualities», *Morality and objectivity*, ed. T. Honderich (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1985), pp. 110-29.

Mackie, J. L.: *Ethics, inventing right and wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977) cap. 1.

Mill, J. S.: *Utilitarianism* (1863); ed. A. D. Lindsay (Londres: Dent, 1910). Trad. esp. *El utilitarismo,* Madrid, Alianza Editorial, 1984.

Nagel, T.: *The view from nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

Price, R.: *Review of the principal questions and difficulties in morals* (1758); ed. D. D. Raphael (Oxford: Oxford University Press, 1948).

Prichard, H. A.: «Does moral philosophy rest on a mistake?» en su *Moral obligation* (Oxford: Oxford University Press, 1949), pp. 1-17.

Ross, W. D.: *The right and the good* (Oxford: Oxford University Press, 1930).

Sidgwick, H.: *The methods of ethics* (1874); (Londres: Macmillan, 1907).

Warnock, G. J.: *Contemporary moral philosophy* (Londres: Macmillan, 1967), cap. 2. Trad. esp.: *Ética contemporánea,* Barcelona, Labor, 1968.

Otras lecturas

Falk, W. D.: «Ought and motivation», en su *Ought, reasons, and morality* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986).

Stevenson, C. L.: *Ethics and language* (New Haven: Yale University Press, 1944), cap. 1. Trad. esp.: *Ética y lenguaje,* B. Aires, Paidós, 1984.

Strawson, P.: «Ethical intuitionism», *Philosophy*, 24 (1949), 23-33.

Urmson, J. O.: «A defence of intuitionism», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75 (1975), 111-19.

Williams, B. A. O.: «What does intuitionism imply?», *Human agency: language, duty, value*, eds. J. Dancy y cols. (Stanford: Stanford University Press, 1988) pp. 189-98.

37
EL NATURALISMO

Charles R. Pigden

1. Definición de naturalismo

En filosofía, son objeto de disputa no sólo las doctrinas sino también las definiciones de las doctrinas. Esto sucede con el naturalismo ético. Por ello, mi definición es personal pero —confío— no idiosincrática. Entiendo por naturalismo más o menos lo que entienden otros filósofos —aunque variará más o menos de un caso a otro.

Así pues, el naturalismo es una doctrina (o familia de doctrinas) cognitivista. Afirma que los juicios morales son proposiciones, susceptibles de verdad y falsedad. Los juicios morales pretenden decir cómo son las cosas. El naturalismo se opone así al no-cognitivismo, al emotivismo y al prescriptivismo que conciben los juicios morales de manera diversa como exclamaciones, estímulos psicológicos y cuasi-mandatos. También es (en sentido débil) una doctrina realista; es decir, considera verdaderos *algunos* juicios morales (pueden encontrarse exposiciones más detalladas de estas posiciones en el artículo 35, «El realismo», en el artículo 38, «El subjetivismo», y en el artículo 40, «El prescriptivismo universal»). Se opone así a la teoría del error de J. L. Mackie que admite que los juicios morales formulan enunciados que son verdaderos o falsos, pero niega que cualquiera de ellos sea verdadero. Para el naturalista, la moralidad no es una ficción, un error o un mito, sino un cuerpo de conocimiento o al menos de información. Por último, el naturalismo es (en sentido amplio) una doctrina reductora. Aunque existen verdades morales (es decir, proposiciones verdaderas) no existen hechos o propiedades peculiarmente morales (no hay situaciones característicamente morales) más allá de los hechos y propiedades que pueden especificarse mediante el uso de una terminología no moral. Esto con-

trasta con los filósofos «intuicionistas» como G. E. Moore (1874-1958): «si me preguntan "¿qué es bueno?", mi respuesta es que bueno es bueno y esto es todo. O si me preguntan "¿cómo se define bueno?", mi respuesta es que no puede definirse y que esto es todo lo que tengo que decir sobre el particular» (Moore, 1903, pág. 6). Moore no quiere decir que no pueda indicar qué cosas *son* buenas (por ejemplo, piensa que la amistad y la contemplación de la belleza son buenas). No, lo que formula es una idea metafísica y ontológica: la bondad de las cosas buenas consiste en que posean la propiedad de la bondad, un rasgo básico de la realidad que no puede analizarse o explicarse más (véase el artículo 36, «El intuicionismo»). Los naturalistas no están de acuerdo. Para ellos, la bondad *puede* analizarse o explicarse; puede reducirse a otra cosa o identificarse con otra propiedad. En realidad los naturalistas piensan que la bondad según la concibe Moore, una propiedad única y *sui generis*, no existe (y lo mismo vale, naturalmente, para la maldad, la rectitud y su contrario).

Pero aquí termina el consenso. Los naturalistas difieren en aquello a lo que ha de reducirse el bien, el mal, etc., y en la forma en que ha de realizarse esta reducción. Hay naturalistas hedonistas que reducen los hechos sobre la bondad a hechos sobre el placer y el dolor (la bondad de la amistad consiste en que produce placer). Hay naturalistas aristotélicos que prefieren los (supuestos) hechos sobre la naturaleza humana y el perfeccionamiento humano (la amistad es buena porque de alguna forma concuerda con las necesidades humanas o con la naturaleza humana). Hay incluso naturalistas teológicos, que piensan que la bondad de la amistad consiste en que es sancionada por Dios. En resumen, los naturalistas recurren a toda suerte de supuestos hechos —sociológicos, psicológicos, científicos, incluso metafísicos y teológicos— en tanto no les conduzcan a un ámbito de hechos o propiedades irreductiblemente *morales*. Dado que algunos de estos hechos son metafísicos o sobrenaturales, en vez de naturales en el sentido común de la palabra (hechos sobre el mundo natural) quizá se pregunte usted cómo semejante grupo de teorías morales tan dispares pueden llevar la misma denominación. La respuesta es histórica. Según G. E. Moore, todas ellas incurren en la falacia naturalista (sobre la cual hablaremos más adelante). Moore denominó *naturalista* a esta (supuesta) falacia porque era más común entre los filósofos de tendencia estrictamente naturalista que deseaban basar la moral en tipos de hechos que pudiera aprobar la ciencia. Estos eran sólo una subclase de quienes —según Moore— cometen la falacia. No obstante, el nombre ha quedado asociado a ellos.

¿Cuál es la fuerza impulsora del naturalismo?, ¿qué es lo que lo hace atractivo como opción teórica? Ésta es una pregunta difícil de responder pues el naturalismo no es tanto una doctrina como una familia de doctrinas reunidas en común por ciertas tesis comunes. Pero puede darse una res-

puesta aproximada como ésta. Los naturalistas unen un deseo de verdad moral, es decir, una convicción de que algunas cosas son en realidad correctas y otras incorrectas, al desagrado de las cualidades no naturales de Moore como bondad, maldad, etc. A menudo este desagrado se debe a la perspectiva científica y a la convicción de que no hay nada más allá de lo que la ciencia autoriza a suponer. Pero puede deberse a convicciones religiosas, por ejemplo, a la creencia de que el valor emana de Dios y no puede separarse de lo que él quiere. En cualquier caso no se aceptan las propiedades peculiarmente morales de Moore, y hay que buscar una reducción que base las verdades morales en la metafísica preferida.

El naturalismo afirma	1. Los juicios morales son proposiciones (son verdaderos o falsos).	→	El no-cognitivismo en sus diversas versiones (emotivismo y prescriptivismo) es falso.
	2. Algunos juicios morales son verdaderos (la moralidad no es una ficción).	→	El nihilismo (o la «teoría del error») es falso.
	No hay hechos o propiedades morales irreductibles.	→	El intuicionismo (la doctrina de Moore) es falso.

FIGURA 1

2. No derivación del «debe» a partir del «es», o la autonomía de la ética

Si la moralidad puede reducirse a verdades de otro tipo, la ética no es «autónoma». En la moral, la verdad está determinada por fenómenos de otro ámbito. Sin embargo, cuando naturalistas y antinaturalistas discuten sobre la autonomía de la ética, no es esto en lo que suelen pensar. Por «autonomía de la ética» entienden una tesis como que el «debe» no puede derivarse del «es», o más en general que no pueden derivarse conclusiones morales a partir de premisas no morales, valores a partir de hechos. Esto suele ir unido a la idea de que los términos morales no *significan lo mismo* que los términos no morales; que carecen de sinónimos «naturalistas». La cuestión versa así sobre la inferencia más que sobre la reducción; sobre qué puede inferirse de qué. Sin embargo, a menudo se supone que *si* pueden derivarse juicios morales a partir de proposiciones no morales, el naturalismo es verdadero. En caso contrario, el naturalismo es falso. Espero demostrar que esta última tesis es errónea.

Los antinaturalistas tienen como lema un famoso pasaje de Hume (1711-1776). Los moralistas (critica Hume) «utilizan unas veces la forma común de razonar» con pruebas «del ser de Dios» u «observaciones relativas a los asuntos humanos», «cuando de pronto me sorprende encontrar que en vez de las cópulas habituales de proposiciones como *es* y *no es*, no encuentro ninguna proposición que no esté conectada con un *debe*, o con un *no debe*...» Como este *debe* o *no debe* expresa una relación o afirmación nueva «es necesario que sea observada y explicada; y al mismo tiempo debería ofrecerse una razón de lo que parece totalmente inconcebible, a saber, cómo puede deducirse esta nueva relación de otras totalmente diferentes de ella» (Hume, 1738, libro III, primera parte).

A menudo se resume este pasaje con el eslogan «no deducción del "debe" del "es"» y se deifica como la «ley de Hume». Se supone que hace milagros (que señala una distinción fundamental entre hechos y valores), que prueba el no-cognitivismo y (sobre todo) que refuta el naturalismo (una extraña afirmación, pues el propio Hume era naturalista). De hecho no puede hacer nada de esto. Pues Hume está señalando una simple razón lógica. Una conclusión que contenga un «debe» no puede (por razones lógicas) derivarse de premisas libres de un «debe» (por supuesto lo mismo vale para otros términos morales). La lógica es conservadora; las conclusiones de una inferencia válida están contenidas en las premisas. Uno no puede sacar lo que previamente no se ha introducido. De ahí que si aparece un «debe» en la conclusión de un argumento pero no en las premisas, la inferencia no es lógicamente válida.

Algunos antinaturalistas (en especial R. M. Hare) han considerado la distancia entre «es»/«debe» como un dato y han intentado explicarlo por medio del no-cognitivismo. La razón por la que no puede derivarse un «debe» a partir de un «es» o, en términos más generales, una conclusión moral a partir de premisas no morales, es que los juicios morales difieren sustancialmente de las proposiciones de hecho. Estos no describen (primariamente) cómo *es* el mundo sino que prescriben como *debería ser* —en resumen, son similares a órdenes. Pero no tenemos que recurrir al no-cognitivismo para explicar este salto lógico. Pues existe un salto similar entre las conclusiones sobre los erizos y las premisas que no hacen mención de ellos. No se pueden obtener conclusiones sobre «erizos» a partir de premisas carentes de erizos (al menos no sólo por la lógica). Pero nadie propone una distinción hecho/erizo, o alega que las proposiciones sobre los erizos no son en realidad proposiciones sino una singular subclase de mandatos. En ambos casos lo que crea el salto es el carácter conservador de la lógica, y no una diferencia misteriosa de tipo semántico. No hay así más razones para convertir los juicios morales en cuasi-mandatos que para someter al mismo destino las proposiciones relativas a los erizos. La ética puede ser autónoma

desde el punto de vista lógico, pero comparte este rasgo con todos los demás tipos de discurso.

Pero incluso esta tesis inocua ha sido puesta en cuestión. A. N. Prior (1914-1969) propuso diversas inferencias lógicamente válidas en las que el «debe» aparece en la conclusión pero no en las premisas. He aquí una:

1) Beber té es común en Inglaterra.

Por ello

2) O bien beber té es común en Inglaterra o *debe dispararse a todos los neozelandeses* (Prior, 1976).

Esta inferencia tiene algo de sospechoso. Uno no puede dejar de pensar que la conclusión no tiene nada que ver con el «debe». Después de todo, lo que sigue también puede ser una consecuencia de 1):

2') O bien beber té es común en Inglaterra o bien *todos los neozelandeses son erizos.*

Aquí tenemos al parecer conclusiones sobre erizos a partir de una premisa en la que no aparecen erizos. Esto muestra que los contraejemplos de Prior no sólo amenazan la autonomía de la ética (no derivación de un «debe» a partir de un «es») sino el carácter conservador de la lógica, la idea de que en la lógica no obtienes lo que no has introducido antes. Pero también es obvio que las cláusulas finales (en cursiva) de 2) y 2') son en cierto sentido vacías. Dadas las premisas, pueden rellenarse de cualquier modo sin hacer falsas las conclusiones o afectar a la validez de la inferencia.

Estamos ya en condiciones de reformular tanto el carácter conservador de la lógica como la autonomía de la ética. En primer lugar definimos la vacuidad relativa a la inferencia. Una expresión aparece de forma vacua en la conclusión de una inferencia válida si puede cambiarse (de manera uniforme) por cualquier otra expresión del mismo tipo gramatical sin prejuzgar la validez de la inferencia (las oraciones finales en cursiva de 2) y 2') son vacuas en este sentido, pues en una inferencia a partir de 1) puede intercambiarse una con otra). El carácter conservador de la lógica consiste en la tesis de que no puede aparecer ninguna expresión (no lógica) de manera no vacía en la conclusión de una inferencia válida a menos que aparezca en las premisas. Esta tesis es susceptible de prueba. La autonomía de la ética no es más que la encarnación moral de esta tesis —no puede derivarse un «debe» *no vacío* a partir de un «es» (véase Pigden, 1989).

¿Adónde lleva todo esto al naturalismo? A buen puerto. Ya hemos visto

que la autonomía lógica no presta apoyo al no-cognitivismo. Ni tampoco (a pesar de la generalizada creencia filosófica) pone en peligro el naturalismo. Como hemos visto no pueden derivarse no-vacuamente conclusiones relativas a los erizos a partir de premisas en las que no aparecen erizos. Pero esto no supone que exista un ámbito de hechos relativos a erizos irreductibles (los erizos son seres compuestos cuya acción puede explicarse en términos de sus partes). Así pues, ¿por qué habríamos de postular un ámbito de hechos *morales* irreductibles para explicar por qué no puede derivarse un «debe» a partir de un «es»?

El error se debe a una confusión. Pues existen tres formas de autonomía de la ética, la autonomía *lógica*, *semántica* y *ontológica*. A menudo estas formas se confunden. Pero la única incompatible con el naturalismo es la última. Ya he considerado la autonomía lógica. La autonomía semántica (semántica porque se refiere a significados) es la tesis de que los términos morales *no significan lo mismo* que cualesquiera otros, y además que no pueden reformularse en un lenguaje naturalista (o no moral). La autonomía ontológica es la tesis de que los juicios morales, para ser verdaderos, deben responder a un ámbito de hechos y propiedades morales *sui generis* (la denomino autonomía ontológica porque se refiere a tipos de cosas que deben *existir*). La autonomía ontológica es así lo contrario del naturalismo, que insiste en que no se precisa nada tan raro como las propiedades morales de Moore para sostener las verdades de la moral.

La autonomía lógica es pues correcta. Pero no supone una amenaza para el naturalismo a menos que implique la autonomía ontológica. El paralelismo del erizo prueba que no es así. ¿Implica la autonomía lógica una autonomía semántica? Tampoco. La lógica sola no nos autoriza a inferir conclusiones sobre los erizos a partir de premisas que se refieren al *Erinaceus europeus*. El discurso sobre los erizos es autónomo desde el punto de vista lógico. Pero esto no dice nada en uno u otro sentido sobre si «erizo» y «*Erinaceus europeus*» son sinónimos (como de hecho lo son). Lo mismo sucede en el ámbito moral. No pueden deducirse lógicamente conclusiones sobre lo bueno a partir de premisas sobre el placer. Pero esto no dice nada en uno u otro sentido sobre si «bueno» y «placentero» son sinónimos (como de hecho no son).

«Pero esto no puede ser correcto», puede usted decir. «Después de todo, si "bueno" *significase* "placentero" podríamos deducir lógicamente conclusiones sobre lo bueno a partir de premisas sobre el placer en tanto en cuanto éstas incluyesen la definición correspondiente. Después de todo la ética no sería lógicamente autónoma. Así pues si *es* lógicamente autónoma, se sigue que no puede definirse la bondad. Lo que equivale a la autonomía semántica.» (Véase Prior, 1949, pág. 24.) Esto es erróneo. Pues una definición, aunque sea verbal y por lo tanto, en cierto sentido, insustancial, aún

constituye una premisa adicional. Así pues si «bueno» aparece en una conclusión a resultas de una definición, esto no viola en modo alguno la autonomía lógica. Pues tenía que aparecer al menos en una premisa para estar ahí. Lo mismo sucede con «erizo». Si se derivan conclusiones sobre los erizos a partir de premisas sobre el *Erinaceus europeus* con la ayuda de una definición (en este caso de una definición verdadera) esto en modo alguno viola la autonomía lógica del discurso sobre los erizos. Pues para estar ahí tenía que aparecer al menos en una premisa. La verdad o no de la definición no afecta a la lógica de la cuestión. Ahora bien, la autonomía lógica se refiere a la *validez* mientras que la autonomía semántica se refiere a los *significados*. Es una doctrina relativa a definiciones. Y la lógica no es competente para decidir sobre la verdad o no de las definiciones (véase Pigden, 1989).

Pero, ¿es verdadera la autonomía semántica? Y si lo es, ¿supone esto la autonomía ontológica y por lo tanto la falsedad del naturalismo? Esto nos devuelve al punto de partida.

3. La falacia naturalista

En su famosa obra *Principia ethica*, G. E. Moore, afirmaba que la mayoría de los moralistas han sido naturalistas y que todos los naturalistas incurren en una falacia común. Han confundido la propiedad de la bondad con las cosas que poseen esa propiedad o con otra propiedad que poseen las cosas buenas. En esto consiste la falacia naturalista; en una mezcla de dos elementos distintos.

Moore tiene dos argumentos principales sobre el particular.

1) Supongamos que la bondad fuese idéntica a otra propiedad como el carácter de lo placentero (el candidato favorito de Moore es *lo que deseamos desear*, pero nos quedaremos con el carácter de lo placentero para abreviar). Así, «bueno» y «placentero» serían sinónimos. Esto le sería conocido a todo hablante competente. De aquí que la pregunta «¿es bueno lo que es placentero?» sería ininteligible. De aquí que los términos elegidos por Moore son desafortunados. No es que la pregunta careciese de sentido. Más bien, plantearla mostraría una búsqueda de sentido o, en cualquier caso, de comprensión. Pues la respuesta sería muy dudosa: sí. La pregunta sería una mera tautología puesta entre interrogantes. Tendría el mismo significado como la pregunta «¿es placentero lo placentero?» o bien «¿es bueno lo bueno?». Ahora bien, Moore considera obvio que la pregunta «¿es bueno lo placentero?» es una pregunta abierta; una pregunta que tiene sentido formular. De aquí que «bueno» no signifique «placentero». De ahí

que la bondad y el carácter de lo placentero sean diferentes. Y lo mismo vale para las demás propiedades con las que se identifica la bondad.

Se ha desplegado un argumento similar contra el naturalista teológico (que se remonta al *Eutrifon* de Platón). ¿Significa «X es correcto» que «X es ordenado por Dios»? Entonces la expresión «lo que Dios ordena es correcto» significa «lo que Dios ordena es lo que Dios ordena», y el elogio moral de Dios degenera en una cadena de tautologías. Pero la expresión «lo que Dios ordena es correcto» no es una tautología. Por ello la definición naturalista es falsa.

2) Si «bueno» significa «placentero» decir «lo que es placentero es bueno» no nos proporcionaría ninguna razón adicional para fomentar las situaciones placenteras (equivaldría a la tautología de que lo que es placentero es placentero, y una tautología no puede proporcionar un motivo para obrar). Pero denominar bueno al placer es sugerir alguna razón *adicional* para fomentarlo. Por ello «bueno» no significa «placentero». De nuevo puede generalizarse el argumento.

Estos argumentos no consiguen el propósito que pretenden. No prueban la autonomía ontológica y por lo tanto la falsedad del naturalismo. A lo sumo prueban la autonomía semántica y así desautorizan el naturalismo semántico —la tesis de que los hechos morales pueden reducirse a hechos no morales, porque los términos morales son sinónimos de (combinaciones de) términos no morales. E incluso de esto cabe alguna duda.

El argumento 1) supone que si la bondad es idéntica al carácter placentero, «bueno» y «placentero» deben ser sinónimos. Esto es falso. El agua y el H_2O son idénticos. Pero «agua» no es sinónimo de «H_2O» aun cuando designan la misma materia. «Agua» expresa un concepto precientífico accesible a niños y salvajes —más o menos el fluido incoloro e insípido que cae del cielo y se encuentra en lagos y ríos. En cambio, «H_2O» expresa una noción científica. No se puede comprender plenamente sin unas nociones de química. La gente no halló que el agua era H_2O meditando sobre significados. La indagación empírica tuvo este efecto. Lo mismo sucede con la bondad y el carácter placentero. «Bueno» puede no ser sinónimo de «placentero». Pero ambos pueden designar la misma propiedad. El naturalismo semántico puede ser falso pero el naturalismo sintético puede ser verdadero. Es decir, las propiedades morales pueden identificarse con propiedades naturales por medio de la investigación empírica más que del análisis conceptual. Así pues, la autonomía semántica, que afirma que los términos morales no *significan lo mismo* que los demás, no supone una autonomía ontológica —que las propiedades morales no sean *idénticas* que otras.

Pero hay más. El argumento 1) también supone que si dos términos o expresiones son sinónimas, todo hablante competente lo sabe. Y podemos conceder que si se hace una interpretación estricta de la sinonimia, esto es

así. Pero nuestros conceptos no son transparentes para nosotros. Las normas que siguen, los presupuestos que encarnan, no son cosas de las que seamos plenamente conscientes. Así, es posible ofrecer un análisis de un término —un desglose conceptual— que no sea obvio para hablantes competentes, aunque en algún sentido exprese el significado de la palabra (en otro caso la «paradoja del análisis» impediría los análisis conceptuales útiles). Así, puede formularse un análisis, X, de «bueno» tal que la pregunta «¿son buenas las cosas X?» sea una cuestión abierta (es decir, una pregunta que puede formular con sentido un hablante competente) aun cuando X expresase el significado de «bueno». Esto pone en cuestión la autonomía semántica.

Igualmente el argumento 2) avala la conclusión de que «bueno» carece de sinónimos o paráfrasis naturalistas (es decir, no morales). Pero esta es una autonomía semántica, y no la autonomía ontológica que aduce el naturalismo. Además, el argumento es sospechoso. Opera con la idea de que «bueno» transmite una exigencia de acción. Si alguien piensa que algo es bueno, normalmente esto le dispone a perseguirlo o fomentarlo (en las circunstancias apropiadas). Muy bien. Pero quizás puede realizarse un análisis que exprese este requisito sin recurrir a propiedades no naturales. «Placentero» puede ser una mala elección para esto, pero esto no quiere decir que podamos encontrar una mejor (por ejemplo, «bueno» podría significar *requerido* donde los requisitos se relacionan con una meta que puede esperarse que compartan todos los seres racionales). Por supuesto si pudiera idearse semejante análisis, X, «lo que es X es bueno» sería una tautología o verdad conceptual, desprovista de fuerza motivadora. Pero esto es irrelevante. Pues semejante proposición no tendría por objeto recomendar la X-idad, ni indicar que la X-idad se precisaba de alguna manera. Más bien, el objetivo sería expresar los requisitos que encierra el predicado «bueno»; explicar por qué el llamar «buenas» a las cosas sugiere normalmente una razón para fomentarlas.

En resumen: puede probarse la autonomía *lógica* (no derivación del «debe» a partir del «es») de manera modificada. Pero esto no pone en peligro el naturalismo. También la autonomía *semántica* puede ser verdadera. Quizás «bueno» y los demás términos morales carecen de sinónimos o paráfrasis naturalistas o no morales —al menos, sinónimos o paráfrasis que sean *estrictamente* sinónimos. Esto desecha el naturalismo semántico, pero deja intactos otros tipos de naturalismo. Así pues, a pesar de Hume y a pesar de G. E. Moore el naturalismo podría ser verdadero.

De este modo los naturalistas no tienen que rehuir los argumentos de Moore y de Hume admitiendo que el «debe» moral y el «bueno» predicativo (el «debe» de Hume y el «bueno» de Moore) carecen de sentido (algo que intentan hacer Anscombe en «Modern moral philosophy» y Geach en

«Good and evil»). En la medida en que son válidos, los argumentos de Hume y también los de Moore son compatibles con el naturalismo. Tras haber fracasado los intentos formales por refutar al naturalismo, sigue siendo una opción viva.

4. Variantes del naturalismo

Voy a concluir con una presentación de los principales tipos de naturalismo. Mi propósito es más ofrecer una exposición que una crítica, pero no me abstendré de realizar comentarios críticos.

A) Dadas nuestras objeciones a Moore, la mejor apuesta se parece al naturalismo sintético. «Bueno» (y lo mismo vale para otros términos morales) no significa lo mismo que cualquier «X» naturalista. No obstante existe (o podría existir) un predicado naturalista «X» que hiciese las veces de la misma propiedad (al igual que «agua» y «H_2O» no expresan el mismo concepto, aunque designan la misma materia). La identidad entre bondad y X-idad no sería analítica, valiendo en virtud del significado de los términos, sino sintética, una cuestión de hecho (¿empírico?). R. M. Adams, un naturalista teológico, intenta rehabilitar la teoría ética del Mandato Divino utilizando esta idea (Adams, 1981). Decir «X es correcto» no *significa* que Dios lo mande. De ahí que «lo que Dios manda es correcto» no es tautológico. No obstante, la rectitud y el hecho de ser mandado por Dios son más o menos lo mismo. Aprehendemos que determinadas acciones son correctas y posteriormente descubrimos (mediante la revelación o la teología racional) que aquello que conocíamos era la Voz de Dios. Pero donde más se evidencian los problemas de este enfoque es en un contexto secular. Si se identifica la bondad con algo naturalista por medio de la indagación empírica, «bueno» debe expresar un concepto empírico. Es decir, «bueno» debe definirse de tal modo que la bondad nos sea percibida y pueda figurar en una teoría empírica. Por ejemplo, puede definirse como la causa de determinados efectos, los «fenómenos de bondad»; cuyos fenómenos pueden ser percibidos (al menos en ocasiones) por los seres humanos (de otro modo la indagación empírica no podría determinar si la bondad y la X-idad se aplicaban a las mismas cosas. Pero esto, a su vez, presupone que «bueno» puede someterse a análisis naturalista; que en cierto sentido *significa lo mismo que* una paráfrasis que lo relaciona con la evidencia sensorial. En otros términos, Moore debe estar equivocado y «bueno» debe ser analizable —aunque no tiene que ser estrictamente sinónimo de la paráfrasis que constituye el análisis. El mejor candidato es el tipo de teoría (según algunas interpretaciones) propuesta por David Hume. «Bueno» no se define en tér-

minos de nuestras sensaciones ordinarias —la vista, el olfato, el oído, el tacto— sino en términos de sensaciones internas de aprobación y desaprobación. «Bueno» es (más o menos) lo que todo espectador informado e imparcial aprobaría (y por lo tanto lo que *tendemos* a aprobar, si nos liberamos de las pasiones parciales e intentamos averiguar lo correcto). Por supuesto, una vez realizado este análisis, el naturalismo está ya a salvo. No tenemos que seguir probando una identidad sintética entre la bondad, así analizada, y otra propiedad natural. Si ser bueno significa ser aprobado por un observador ideal, no tenemos que determinar qué aprobaría el espectador para conocer que tenemos verdades morales sin hechos morales irreductibles (aun cuando lo que aprueba el espectador tendrá una considerable importancia práctica). La moral se reduce a una psicología idealizada. El naturalismo se confirma.

Esta teoría tiene muchos problemas. Vamos a ver dos: a) No está claro que todos los observadores humanos, por imparciales y bien informados que estén, concuerden en sus reacciones. De ahí que se abre la posibilidad de que ninguna acción (o muy pocas) sea buena, pues ninguna despertaría la aprobación de todo espectador. Volvemos a la teoría del error que intentábamos evitar (sección 1). b) El análisis parece circular. Pues aprobar algo es pensar (o sentir) que es bueno o correcto. De ahí que el análisis de «bueno» contenga el concepto mismo que pretende explicar.

B) (Esta teoría se sugiere en los escritos de G. E. M. Anscombe, aunque no estoy seguro si ella la aceptaría. Sabina Lovibond, en su obra *Realism and imagination in ethics* opina algo parecido.) Supongamos que he encargado cierta cantidad de patatas y el tendero me las ha suministrado y me ha enviado la factura. Entonces yo debo dinero al tendero. Ahora bien, ¿en razón de qué estoy yo en deuda con el tendero? i) Una historia de transacciones personales entre el tendero y yo; ii) algunas reglas generales, que valen en virtud de instituciones y convenciones sociales, sobre la forma en que se contraen deudas; iii) la falta de condiciones especiales que puedan cancelar o anular la deuda. En otras palabras, un complejo de hechos sociales qué equivalen a disposiciones y acciones humanas. En mi condición deudora no hay nada más que esto; no existe ningún ámbito especial no natural de hechos de débito —sólo acciones humanas en el ámbito de instituciones humanas; cuyas instituciones dependen ellas mismas de la continuación de las acciones humanas.

Así pues, la hipótesis naturalista es que algunos juicios morales («fue malo que contases esa mentira») son como el «debo dinero al tendero», son verdaderos en virtud de acciones humanas individuales en el contexto de nuestras instituciones o juegos de lenguaje. Otros juicios más generales, («suele ser malo mentir») se parecen a las proposiciones que enuncian las

normas para contraer una deuda —valen en virtud de convenciones e instituciones humanas, de prácticas sociales comunes. Tenemos así verdades morales, tanto generales como particulares, sin hechos específicamente morales. La moral consiste en una sociología sofisticada. Se mantiene en pie el naturalismo.

El problema de esto (como parece advertir Anscombe) es la relatividad. Sociedades diferentes tienen instituciones morales diferentes que mantienen códigos morales diferentes. ¿Referenciamos la verdad moral a los códigos de sociedades particulares, con lo que existe lo correcto para los azande, y lo correcto para los australianos pero nada semejante a lo correcto *y punto*? ¿Qué decir de las sociedades divididas en las que compiten códigos e instituciones diferentes (como la mayoría de las sociedades occidentales)? ¿Y qué sucede con los disidentes morales? Al parecer no son simplemente malos (porque no tienen en cuenta la única verdad moral que existe) sino incongruentes, pues no podemos dar un contenido a la idea del disidente de que el código de su sociedad no es en realidad correcto. (Sabina Lovibond lucha con este problema a lo largo de cien páginas. No sale vencedora.) Por último, este enfoque tiene la desafortunada consecuencia de que las opciones morales de Margaret Thatcher y del Ayatolá Jomeini en realidad no se contradicen, pues ambas tienen por referencia las instituciones de su propia sociedad (para una concepción más congenial del relativismo, véase el artículo 39, «El relativismo»). Supongamos que eliminamos estas referencias y hablamos simplemente de bien y mal. Entonces, a falta de instituciones interculturales que determinen una ética supercultural no existe nada semejante a la verdad moral. Pero el objeto de la empresa era una base naturalista de la verdad moral.

C) Por último voy a abordar una forma de naturalismo neoaristotélico sugerido por P. T. Geach y desarrollado de manera un tanto atropellada por M. Midgley y por otros autores. En vez de interesarse por qué cosas son buenas y por lo que es la bondad (en cualquier caso una propiedad mítica) deberíamos interesarnos por lo que es ser un buen ser humano y en qué consiste realizar buenos actos humanos. Geach parece pensar que estas ideas carecen de compromisos metafísicos y pueden ser ofrecidas mediante una explicación puramente natural. El hombre tiene (presumiblemente) una función, y tan pronto como encontremos cuál es esa función, no tendremos problema en encontrar en qué consiste ser un buen ser humano. Las creencias religiosas de Geach le han apartado de este proyecto hacia una teoría ética del mandato divino. Han sido otros, principalmente Midgley, quienes han desarrollado estas ideas en un contexto secular y biológico. Inspirándose en la literatura etológica, Midgley sugiere que, dada nuestra naturaleza, existen limitaciones a los tipos de vidas que consideran satisfactorios

los humanos, y por lo tanto a la acción humana. La moralidad (al parecer) puede reducirse a una biología refinada. Se confirma el naturalismo.

Sólo puedo plasmar aquí mi impresión de que después de treinta años de esfuerzos, no se han hecho muchos progresos con este programa. Los escritos de Geach, Midgley y afines son «sugestivos» pero nada más. En primer lugar está lejos de ser obvio que *pueda* ofrecerse una interpretación naturalista a «buen ser humano» sin incurrir en el naturalismo sociologista antes presentado. En segundo lugar, dudo de si puede reavivarse el concepto aristotélico de función en la biología moderna, al menos para un ser tan flexible y aculturado como el hombre. Y si el programa quiere conseguir algo concreto, esto es indispensable. Si la moral ha de basarse en la biología hemos de crear de algún modo un conjunto de requisitos a partir de la naturaleza humana. Estos requisitos deben ser i) razonablemente específicos; ii) racionalmente vinculantes o al menos muy persuasivos, y iii) moralmente creíbles. Hasta la fecha no se han ofrecido estos requisitos de base biológica. Quedamos a la espera (Michael Ruse, examina la relación entre biología y ética en el artículo 44, «El significado de la evolución»).

Esto cierra mi examen de los principales tipos de naturalismo. Estas teorías no son tanto erróneas por principio como defectuosas en los detalles. Como hemos visto, no existe un argumento demoledor que condene la empresa naturalista por inviable. No puede excluirse por razones formales. No obstante, las variantes ofrecidas actualmente dejan mucho que desear. Pero tampoco esto descarta al naturalismo, pues pueden haber otras opciones. A pesar de los pronunciamientos apocalípticos de Moore y de los no cognitivistas que desecharon el naturalismo (casi por definición) como una doctrina falaz, el naturalismo constituye en la actualidad una orientación vigente. Sólo el tiempo —y nuevos argumentos— dirá si tiene o no razón.

Bibliografía

Adams, R. M.: «Divine command metaethics as necessary a posteriori», *Divine Commands and Morality,* ed. P. Helm (Oxford: Oxford University Press, 1981).

Anscombe, G. E. M.: «On brute facts», «Modern moral philosophy» y «On the source of the authority of the state», en ídem *Ethics, Religion and Politics (Collected Papers, vol. 3).* (Oxford: Basil Blackwell, 1981).

Geach, P. T.: «Good and evil», *Theories of Ethics,* ed. P. Foot (Oxford: Oxford University Press, 1967). Trad. esp.: *Teorías sobre la ética,* México, FCE, 1974.

Hare, R. M.: *The Language of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1952). Trad. esp.: México, UNAM, 1975.

Hume, D.: *Treatise on Human Nature* (1738). Trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana,* Madrid, Tecnos, 1988.
Lovibond, S.: *Realism and Imagination in Ethics* (Oxford: Basil Blackwell, 1983).
Mackie, J.: *Ethics: Investing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977).
Midgley, M.: *Beast and Man* (Ithaca: Cornell University Press, 1978).
Moore, G. E.: *Principia Ethica.* Trad. esp.: *Principia Ethica,* México, UNAM, 1983.
Pigden, C. R.: «Logic and the autonomy of ethics», *Australasian Journal of Philosophy,* 67 (1989), 127-51.
Platón: *Eutifrón,* Madrid, Gredos, 1981.
Prior, A. N.: *Logic and the Basis of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1949).
—: «The autonomy of ethics», en *Papers on Logic and Ethics,* (Londres: Duckworth, 1976).

Otras lecturas

Carson, T. L.: *The Status of Morality* (Dordrecht: Reidel, 1984).
Chisholm, R. M.: *Brentano and Intrinsic Value* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
Clark, S. R. L.: «The Lack of gap between fact and value», *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. supl. 54 (1980) 225-40.
Foot, P.: *Virtues and Vices* (Oxford: Basil Blackwell, 1978).
Geach, P. T.: *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
Hume, D.: *Moral and Political Philosophy,* ed. D. Aiken (Nueva York: Hafner, 1948). Trad. esp.: *Ensayos políticos,* Madrid, Tecnos, 1987; *Investigación sobre los principios de la moral,* Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
Lewis, D.: «Dispositional theories of value», *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. supl. 63 (1989), 113-137.
Midgley, M.: «On the lack of gap between fact and value», *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. supl., 54 (1980), 207-23.
Putnam, H.: *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, (1981). Trad. esp.: *Razón, verdad e historia,* Madrid, Tecnos, 1988. Véase especialmente el capítulo 9.

38
EL SUBJETIVISMO

James Rachels

En 1973, los creyentes conservadores se sorprendieron por la sentencia del Tribunal Supremo de los Estados Unidos que suponía la legalización del aborto. Desde entonces se han movilizado para anular aquella sentencia. Tienen poderosos aliados en la Casa Blanca, primero en Ronald Reagan, que hizo de la oposición a *Roe V. Wade* una condición para la designación del Presidente del Tribunal Supremo, y posteriormente con George Bush, quien después de ser elegido sugirió a este Tribunal que debería reconsiderar toda la cuestión.

En la mente del presidente Bush, la cuestión de si debe ser legal el aborto va estrechamente ligada a la de si es moralmente incorrecto: se opone a la legalización del aborto, afirma, porque cree que el aborto es inmoral. ¿Cómo hemos de reaccionar a esto? Una posibilidad es que podemos coincidir con él, y decir que de hecho el aborto es inmoral. Otra posibilidad es que podemos estar en desacuerdo y decir que de hecho el aborto es moralmente aceptable. Pero existe una tercera posibilidad. Podríamos decir algo como esto:

«Por lo que respecta a la moralidad, no existen "hechos" y nadie tiene o no "razón". El presidente Bush no hace más que expresar sus propios sentimientos personales sobre el aborto. Dice que es malo, pero esto no es más que *su* forma de entenderlo. Otros discrepan de ella, y sus sentimientos no son más "correctos" que los de otra persona. Personas diferentes tienen sentimientos diferentes, y esto es todo.»

Esta es la idea básica del subjetivismo ético. El subjetivismo ético es una teoría que afirma que, al realizar juicios morales, las personas no hacen más que expresar sus deseos o sentimientos personales. De acuerdo con esta concepción, no existen «hechos» morales. Es un hecho que desde 1973 se

han practicado cada año más de un millón de abortos en los Estados Unidos, pero no es un hecho que esto sea algo bueno o malo. Y por supuesto, el aborto no es más que un ejemplo conveniente; puede decirse lo mismo sobre cualquier otra cuestión moral.

Esta idea ha atraído a numerosos pensadores, especialmente los de orientación empirista. David Hume expresó la razón esencial en 1738 cuando escribió en su gran obra *Un tratado sobre la naturaleza humana* que la moralidad es cuestión de «sentimiento, no de razón»:

> Tomemos cualquier acción considerada viciosa: por ejemplo, el asesinato intencionado. Examínelo desde todo punto de vista, para ver si puede encontrar ese hecho, o existencia real, que denomina *vicio* ... Nunca podrá encontrarlo, hasta volver su reflexión hacia el pecho, y encontrar un sentimiento de desaprobación, que surge en nosotros, hacia este acto. Aquí hay un hecho; pero es objeto del sentimiento, no de la razón.

La función del juicio moral, dice Hume, es guiar la conducta; pero la razón por sí sola nunca puede decirnos qué hacer. La razón meramente nos informa de la naturaleza y consecuencias de nuestros actos, y de las relaciones lógicas entre las proposiciones. Así pues, la razón puede decir a una mujer que si tiene un aborto su vida le será más fácil en algún sentido, pero el feto morirá. Sin embargo, de esto no se desprende nada sobre si ella *debe* tener un aborto. Para decidir qué hacer es necesario que entren en juego sus emociones: ¿le *preocupa* que muera el feto?; ¿cuánto le preocupa la vida más fácil que pueda tener? Si se imagina que ha tenido el aborto, ¿se siente cómoda con esta idea, o bien le repele? Hume concluye que, en última instancia, «la moralidad está determinada por el sentimiento». Muchos se han sentido atraídos por esta concepción por diversas razones, algunas de ellas buenas y otras no tan buenas. En ocasiones la gente suscribe el subjetivismo ético porque lo asocia con una actitud de tolerancia. Debemos ser tolerantes —dicen— con aquellos que discrepan de nosotros. Cada cual tiene el derecho a tener su propia opinión, y nadie tiene derecho a dictar a los demás qué ideas morales debe aceptar. El subjetivismo ético, la tesis según la cual la moralidad no es más que cuestión de sentimientos personales, ofrece una razón plausible para esta actitud de tolerancia. Si los sentimientos de ninguna persona son más «correctos» que los de cualquier otra, no está justificado que nadie imponga sus opiniones a los demás. Cuando la moral afecta a la política, como en el caso del aborto, la implicación es obvia: ningún segmento de la comunidad tiene el derecho de imponer su concepción moral a otro.

Sin embargo, esta línea de pensamiento supone un error sutil. La idea de que debemos ser tolerantes es ella misma un juicio moral, y el subjeti-

vismo no exige que aceptemos ningún juicio moral particular, incluido este. No es una teoría de este tipo. Por supuesto, alguien que acepte la teoría tendrá aún opiniones morales —puede decir que el aborto es moralmente aceptable, o bien que es odioso. Pero la teoría no nos dice *qué* actitud adoptar. Sólo dice que, adoptemos la que adoptemos, nuestra elección no representará la «verdad». Nuestras opiniones representarán nuestros sentimientos personales, y nada más.

Lo mismo puede decirse de un valor como la tolerancia. Las personas que aceptan el subjetivismo ético pueden afirmar el valor de la tolerancia o bien negarlo. Pero adopten la actitud que adopten, no creerán que su elección representa la «verdad» sobre cómo debemos comportarnos. En cambio reconocerán que no hacen más que expresar sus sentimientos personales. Además, la creencia en la tolerancia no es una prerrogativa exclusiva del subjetivista. Quienes *rechazan* el subjetivismo ético, y creen en cambio que existen verdades morales objetivas, pueden creer sin embargo que deben ser tolerantes, al pensar que «debemos ser tolerantes» es una de las verdades morales objetivas (véase el artículo 39, «El relativismo» para la exposición de la tolerancia en el contexto de la divergencia cultural o social de ideas morales).

Otra errónea concepción común es la de que, si el subjetivismo ético es verdadero, «en realidad» nada es bueno o malo. Esta idea puede expresarse de diferentes modos: puede decirse que «todo está permitido» o que «en realidad nada importa». Se exprese como se exprese, muchas personas la consideran una idea liberadora y como un argumento en favor del subjetivismo. Otros consideran que es una idea perniciosa que niega toda moralidad, y llegan a la conclusión de que debe rechazarse el subjetivismo a causa de ella. Sin embargo, ambas reacciones están equivocadas, porque en realidad el subjetivismo ético no supone que nada sea bueno o malo desde el punto de vista moral.

Para comprender por qué no, sólo tenemos que recordar que, según el subjetivismo ético, los juicios morales expresan sentimientos. Por ello, si uno dice que «nada es bueno o malo» o que «nada importa», está expresando una falta de sentimiento verdaderamente extraordinaria sobre cualquier cosa. Esto apenas parece posible, a menos que uno padezca una suerte de melancolía extrema. Si acepta el subjetivismo ético, ¿se sigue de ello que dejará de tener sentimientos del tipo de los asociados con las opiniones morales? Se sigue incluso que *debería* dejar de tener estos sentimientos o que es impropio que los tenga? No. Por ello, si acepta el subjetivismo ético, de ello no se sigue que tenga que llegar a la conclusión de que «nada es bueno o malo». De hecho, puede usted tener exactamente las mismas ideas morales que habría tenido de no ser subjetivista. Ser subjetivista

sólo significa que se tiene una concepción filosófica particular del contenido de estas ideas.

A la idea de que nada es bueno o malo podemos denominarla *nihilismo moral*. Si bien son muchos los filósofos que se han sentido atraídos por el subjetivismo, pocos han sido nihilistas. La razón es simple. Pensemos en cómo sería que alguien creyese realmente que nada es bueno o malo. Alguien que dijese esto querría decir, presumiblemente, que la violación no es ni buena ni mala; que la tortura no es ni buena ni mala; que el asesinato no es ni bueno ni malo; y así sucesivamente por cualquier cosa que se mencione. Si se dijese *seriamente* todo esto, y no sólo como parte de una discusión filosófica, sería extremadamente alarmante. Significaría que *no se opondría* a la violación, la tortura, el asesinato o cualquier otra cosa. Pensemos en lo extraño que sería esto. ¿No les importaría que les hiciesen a ellos semejantes cosas? ¿No les importaría hacerlo a otros? Nadie que no sufra una aterradora patología podría suscribir semejante punto de vista; por el contrario, puede decirse que cualquiera tentado por él —en realidad tentado a adoptarlo en la vida real, y no sólo tentado a defenderlo en un seminario de filosofía— debería solicitar asistencia psiquiátrica.

Algunos pueden considerar demasiado rápido este descarte del nihilismo moral. Pueden pensar que, sin duda, debe de existir una vinculación más profunda entre el subjetivismo y el nihilismo. ¿No significa el subjetivismo que *en realidad* nada es bueno o malo? La respuesta sólo depende de lo que se entienda por «bueno o malo *en realidad*». Si entendemos por esto «bueno o malo independientemente de lo que sienta uno», entonces el subjetivismo niega por supuesto que exista algo bueno o malo en *ese* sentido. El subjetivismo ético niega que existan hechos morales independientes de nuestros sentimientos. Si esto es lo que se entiende por nihilismo moral, el subjetivismo ético implica un nihilismo moral. No obstante, vale la pena súbrayar que el subjetivista no está comprometido con el nihilismo moral en nuestro sentido original: el subjetivista no se siente obligado a decir que no importa nada, o que nada es bueno o malo.

El desarrollo histórico del subjetivismo ético, ilustra un proceso típico de las teorías filosóficas. Empezó como una idea simple — en palabras de David Hume, que la moralidad es más cosa del sentimiento que de la razón. Pero a medida que se plantearon objeciones a esta teoría, y que sus defensores intentaron responder a estas objeciones, la teoría se complicó más. Hasta aquí no hemos intentado formular la teoría con mucha precisión (nos hemos limitado a una formulación aproximada de su idea básica). Sin embargo, ahora tenemos que ir un poco más lejos.

Una manera de formular el subjetivismo ético con más precisión es ésta: consideramos el subjetivismo como la tesis de que *cuando una persona dice*

que algo es moralmente bueno o malo, esto significa que lo aprueba o desaprueba, y nada más. En otras palabras,

«X es moralmente aceptable»
«X es correcto»
«X es bueno»
«Debe hacerse X»
} significan: «Yo (el hablante) apruebo X»

y, de forma parecida,

«X es moralmente inaceptable»
«X es incorrecto»
«X es malo»
«No debe hacerse X»
} significan: «Yo (el hablante) desapruebo X»

Podemos denominar a esta versión de la teoría *subjetivismo simple*. Esta teoría expresa la idea básica del subjetivismo ético de forma clara y simple, y muchas personas la han considerado atractiva. Sin embargo, el subjetivismo simple está expuesto a varias objeciones bastante obvias, porque tiene implicaciones contrarias a lo que sabemos (o al menos, contrarias a lo que *pensamos* conocer) sobre la naturaleza de la evaluación moral.

En primer lugar, el subjetivismo simple contradice el hecho obvio de que en ocasiones podemos estar equivocados en nuestras evaluaciones morales. Ninguno de nosotros es infalible. Todos cometemos errores, y cuando descubrimos que estamos equivocados, podemos querer cambiar nuestros juicios. Pero si fuese correcto el subjetivismo simple, esto sería imposible —porque el subjetivismo simple implica que cada cual es infalible.

Pensemos de nuevo en el señor Bush, que afirma que el aborto es inmoral. Según el subjetivismo simple, lo que está diciendo en realidad es que él, George Bush, lo desaprueba. Por supuesto es posible que no esté hablando sinceramente —en fecha tan reciente como en 1980 apoyó públicamente a *Roe v. Wade*. O bien ha cambiado de opinión o ahora está simplemente contentando a su audiencia conservadora. Pero *si suponemos que habla sinceramente* —si suponemos que en realidad desaprueba el aborto— de ello se sigue que lo que dice es verdadero. En tanto en cuanto representa honestamente sus sentimientos, no puede estar equivocado.

Otro problema grave es que el subjetivismo simple no puede explicar el hecho de que la gente *discrepa* sobre las cuestiones éticas. George Bush afirma que el aborto es inmoral. Betty Friedan, autora de *La mística femenina* y una destacada pensadora feminista, lo niega, diciendo que el aborto no es inmoral. Sin duda, el señor Bush y la señora Friedan discrepan. Pero

pensemos en lo que implica el subjetivismo simple en relación a esta situación.

Según el subjetivismo simple, cuando el señor Bush afirma que el aborto es inmoral, meramente realiza un enunciado sobre su actitud —está diciendo que él, George Bush, desaprueba el aborto. ¿Discrepería la señora Friedan con eso? No, ella *estaría de acuerdo* en que Bush desaprueba el aborto. Al mismo tiempo, cuando ésta dice que el aborto no es inmoral, sólo está diciendo que ella, Betty Friedan, no lo desaprueba. Y ¿por qué discrepería de eso el señor Bush? De hecho el señor Bush reconocería sin duda que Friedan no desaprueba el aborto. Así pues, según el subjetivismo simple, no hay desacuerdo entre ellos —¡cada cual reconocería la verdad de lo que dice el otro! No obstante, sin duda hay aquí algún equívoco, pues está claro que Bush y Friedan discrepan sobre si el aborto es o no inmoral.

El subjetivismo simple implica una suerte de frustración eterna: Bush y Friedan se oponen profundamente uno a otro; pero ni siquiera pueden formular sus posiciones de manera contradictoria. Friedan puede *intentar* negar lo que dice Bush, negando que sea inmoral el aborto, pero según el subjetivismo simple sólo conseguirá cambiar de tema.

Estas consideraciones, y otras como ellas, muestran que el subjetivismo simple es una teoría mala. Dadas estas dificultades, muchos filósofos han optado por rechazar la idea de subjetivismo ético. Sin embargo, otros han adoptado un enfoque diferente. El problema —afirman— no es que la idea básica del subjetivismo sea incorrecta. El problema es que el «subjetivismo simple» es una forma demasiado simple de expresar esa idea. Así, estos filósofos han seguido confiando en la idea básica del subjetivismo ético, y han intentado refinarla —darle una formulación nueva y mejor— al objeto de superar estas dificultades.

La versión mejorada fue una teoría que llegó a conocerse como *emotivismo*. El emotivismo, teoría desarrollada plenamente por el filósofo norteamericano Charles L. Stevenson, ha sido una de las teorías éticas más influyentes del siglo XX. Es una teoría más sutil y sofisticada que el subjetivismo simple, porque incorpora una concepción del lenguaje más elaborada.

El emotivismo parte de la observación de que el lenguaje se utiliza de diversas maneras. Uno de sus usos principales consiste en enunciar hechos, o al menos enunciar lo que consideramos hechos. Así, podemos decir:

George Bush es presidente de los Estados Unidos;
George Bush se opone al aborto;
Desde *Roe v. Wade* ha habido anualmente más de un millón de abortos en los Estados Unidos;

y así sucesivamente. En cada caso, estamos diciendo algo que es verdadero o falso, y normalmente el objeto de decir cosas semejantes es transmitir información al oyente.

Sin embargo, el lenguaje puede utilizarse para otros fines. Por ejemplo, supongamos que le digo a una mujer embarazada, que contempla la posibilidad de abortar, «¡por favor no lo hagas!». Esta expresión no es ni verdadera ni falsa. No es un *enunciado* de ningún tipo; es un *mandato* (o una petición, o un ruego), algo totalmente diferente. Su finalidad no es transmitir información; más bien, es prescribir una conducta o curso de acción particular.

O bien, pensemos en expresiones como éstas, que no son ni enunciados de hecho ni mandatos:

¡Hurra por Betty Friedan!
¡Que se declare ilegal el aborto!
¡Ay!
¡Maldito *Roe v. Wade*!

Estos son tipos de oraciones perfectamente conocidos y comunes que comprendemos con facilidad. Pero ninguno de ellos es verdadero o falso (no tendría sentido decir «es verdad que hurra por Betty Friedan» o bien «es falso que ¡ay!»). Una vez más, estas oraciones no se utilizan para enunciar hechos; en cambio se utilizan para expresar las actitudes del hablante.

Tenemos que señalar claramente la diferencia entre *describir* una actitud y *expresar* la misma actitud. Si yo digo «me gusta Betty Friedan», estoy describiendo el hecho de que tengo una actitud positiva hacia ella. El enunciado es un enunciado de hecho, que no es ni verdadero ni falso. Por otra parte, si exclamo «¡hurra por Friedan!», no estoy enunciando ningún tipo de hecho. Estoy expresando una actitud, pero no informando de que la tengo.

Ahora, teniendo en cuenta estas ideas, volvamos nuestra atención al lenguaje moral. Según el emotivismo, el lenguaje moral no es un lenguaje que enuncia hechos; normalmente no se utiliza para transmitir información. Su finalidad es totalmente diferente. Se utiliza, primero, como medio para influir en la conducta de la gente: si alguien afirma «no debes hacer eso», *está intentando que dejes de hacerlo*. Y, en segundo lugar, el lenguaje moral se utiliza para expresar (*no* para informar de) nuestra actitud. Decir «Betty Friedan es una buena mujer» no es como decir «yo apruebo a Friedan», sino que *es* como decir «¡hurra por Friedan!».

Debería estar clara la diferencia entre el emotivismo y el subjetivismo simple. El subjetivismo simple interpretaba las oraciones éticas como enunciados de hecho de carácter especial —a saber, como descripciones de la ac-

titud del hablante. Según el subjetivismo simple, cuando el señor Bush afirma «el aborto es inmoral», esto significa lo mismo que «yo (Bush) desapruebo el aborto» —un enunciado de hecho sobre su actitud. Por otra parte el emotivismo negaría que esta expresión enuncie hecho alguno, incluso un hecho sobre uno mismo. Más bien, el emotivismo interpreta su expresión como equivalente de algo como «el aborto, ¡ajjj!» o bien «¡no abortes!» o bien «quisiera que ninguna mujer abortase nunca».

Esta puede parecer una diferencia trivial e insignificante sobre la cual no vale la pena molestarse. Pero desde un punto de vista teórico, hay en realidad una diferencia muy grande e importante. Significa que el emotivismo no será vulnerable al tipo de dificultades a que estaba expuesto el subjetivismo simple. Pensemos en los dos problemas que he citado, relativos a la infalibilidad y al desacuerdo. El problema de la infalibilidad sólo se planteó porque el subjetivismo simple interpreta los juicios morales como enunciados sobre nuestros sentimientos. Si la gente informa sinceramente de sus sentimientos, ¿cómo pueden estar equivocados? El emotivismo no interpreta los juicios morales como enunciados acerca de sentimientos, o como enunciados que en algún sentido son verdaderos o falsos; por lo tanto, con él no se plantea el mismo problema. Puede decirse algo parecido respecto al desacuerdo moral. El emotivismo aborda este problema subrayando que las personas pueden estar en desacuerdo en muchos sentidos. Si yo creo que Lee Harvey Oswald actuó solo en el asesinato de John Kenneddy, y tú crees que hubo una conspiración, se trata de un desacuerdo sobre hechos —yo creo que es verdad algo que tú consideras falso. Pero pensemos en un tipo de desacuerdo diferente. Supongamos que yo prefiero una legislación estricta sobre el control de armas, y tú te opones a ella. Aquí discrepamos, pero en un sentido diferente. Lo que chocan no son nuestras creencias sino nuestros deseos (tú y yo podemos estar de acuerdo sobre todos los hechos que rodean a la controversia sobre el control de armas, y sin embargo adoptar una posición diferente sobre lo que deseamos que suceda). En el primer tipo de desacuerdo, creemos cosas diferentes, ambas de las cuales no pueden ser verdad. En el segundo, queremos cosas diferentes, ambas de las cuales no pueden suceder. Stevenson denomina a este un desacuerdo *de* actitud, y lo contrasta con el desacuerdo *sobre* las actitudes. Los desacuerdos morales, afirma Stevenson, son desacuerdos de actitud. El subjetivismo simple no podía explicar el desacuerdo moral porque, al interpretar los juicios morales como enunciados *sobre* actitudes, el desacuerdo desaparecía.

No hay duda de que el emotivismo representó un avance sobre el subjetivismo simple. Sin embargo, este no fue el final de la historia. También el emotivismo tuvo sus problemas, y fueron lo suficientemente graves como para que en la actualidad la mayoría de los filósofos rechacen esta teoría.

Uno de los problemas principales fue que el emotivismo no podía explicar el lugar de la razón en la ética.

Un juicio moral —o bien, para el caso, *cualquier* tipo de juicio de valor— debe estar apoyado en buenas razones. Si alguien te dice que una determinada acción debería ser mala, por ejemplo, tu puedes preguntar *por qué* debe ser mala, y si no te ofrece una respuesta satisfactoria, puedes rechazar el consejo por falta de fundamento. De este modo, los juicios morales son diferentes de las meras expresiones de preferencia personal. Si alguien dice «me gusta el café», no tiene que tener una razón —puede estar haciendo un enunciado sobre su gusto personal, y nada más. Pero los juicios morales exigen estar respaldados por razones, y a falta de semejantes razones son meramente arbitrarios. Ésta es una idea relativa a la *lógica* del juicio moral. No se trata simplemente de que sería bueno tener razones para nuestros juicios morales. La idea es más fuerte. Uno *debe* tener razones, o de lo contrario no estará formulando juicio moral alguno. Por ello, cualquier teoría válida de la naturaleza del juicio moral debe ser capaz de explicar de alguna manera la conexión entre los juicios morales y las razones que los avalan. Es precisamente en este punto donde falla el emotivismo.

¿Qué puede decir un emotivista acerca de las razones? Recordemos que, para el emotivista, un juicio moral es principalmente un medio verbal de intentar influir en las actitudes y conducta de las personas. La noción de las razones naturalmente asociada a esta idea es que las razones son cualesquiera consideraciones que tendrán el efecto deseado, que influirán en las actitudes y conducta de la manera deseada. Supongamos que intento convencerle de que rechace la concepción del aborto de Betty Friedan. Sabiendo que es usted antisemita, digo: «después de todo, Friedan es una judía». Esto tiene efecto; usted cambia de actitud, y conviene en que debe rechazarse su concepción del aborto. Por ello, parece que para el emotivista, el hecho de que Friedan sea judía es, al menos en algunos contextos, una razón para apoyar el juicio de que el aborto es inmoral. De hecho, Stevenson adopta exactamente este punto de vista. En su obra clásica *Ética y lenguaje*, afirma: «*Cualquier* enunciado sobre *cualquier* hecho que *cualquier* hablante considere que tiene probabilidad de modificar actitudes puede aducirse como razón a favor o en contra de un juicio ético» (Stevenson, 1944).

Obviamente, hay aquí algún error. No sólo cualquier hecho puede valer como razón en apoyo de cualquier juicio. El hecho debe ser relevante para el juicio, y la influencia psicológica no es necesariamente relevante al respecto. El emotivismo no vale; necesitamos al menos un refinamiento más para elaborar una teoría que explique no sólo la conexión entre juicio moral y emoción, sino también la vinculación entre moralidad y razón.

El tercer y último refinamiento del subjetivismo ético, que según sus defensores puede resolver este problema, ha sido el ofrecido por pensadores como John Dewey y W. D. Falk. Estos autores afirman que, si bien los juicios morales expresan sentimientos, no valen cualesquiera sentimientos. El proceso de «deliberación» sobre los diversos hechos, argumentos y otras consideraciones que rodean a una cuestión moral puede cambiar la forma de pensar de una persona. Puede hacer que los sentimientos antiguos se debiliten, se modifiquen o desaparezcan; y que surjan nuevos sentimientos. O bien, puede tener el efecto de fortalecer los sentimientos que uno ya tenía. Por ello, hay que hacer una distinción entre los sentimientos que uno tiene antes de «considerar detenidamente las cosas» y los sentimientos que uno puede tener después. Son estos últimos sentimientos —los producidos o mantenidos por la razón— la base propiamente dicha del juicio moral. Ya Hume había adelantado esta idea en su *Indagación sobre los principios de la moral*, cuando escribió:

> Pero para allanar el camino para un sentimiento semejante [es decir, un sentimiento que forme la base de un juicio moral] y ofrecer un discernimiento adecuado de su objeto, constatamos que a menudo es necesario un considerable razonamiento previo, la formulación de elegantes distinciones, la obtención de conclusiones justas, el establecimiento de comparaciones lejanas, el examen de relaciones complejas y la averiguación y determinación de hechos generales (Hume, 1752).

Una persona puede tener sentimientos intensos sobre el aborto, por ejemplo, sin haber pensado nunca detenidamente sobre las diversas cuestiones que rodean al problema. ¿Quiénes son exactamente las mujeres que se someten al aborto? ¿De qué manera afecta el aborto a su vida? ¿De qué manera se ve afectada la vida de las mujeres que *no* se someten al aborto? ¿Qué decir del propio feto? ¿Debe ser considerado una persona con derecho a la vida? ¿Qué características debe tener un individuo para tener el derecho a la vida? ¿Tiene semejantes características el feto? Si un feto es una persona con derecho a la vida, ¿se sigue de ello que el aborto es malo en todas las circunstancias? ¿En cualesquiera circunstancias? ¿Qué papel —si alguno— deben jugar los argumentos religiosos en apoyo de los juicios morales? ¿Existe, de hecho, un argumento religioso decente en contra del aborto, o bien el llamado argumento religioso no es más que un engaño fundamentalista? Obviamente hay que pensar aquí en muchas cosas. Cualquiera que desee tener una opinión informada sobre cualquiera de estas cuestiones tendrá mucho trabajo.

Pero supongamos que alguien *hubiese* meditado todo esto de manera escrupulosamente inteligente e imparcial, modelando sus sentimientos a lo largo de este proceso. Entonces sus sentimientos estarían lo más posible en

sintonía con la razón. Habrían considerado la naturaleza y consecuencias del aborto, así como toda posible razón a favor o en contra de él, de manera abierta, y toda consideración semejante habría tenido el correspondiente efecto sobre sus actitudes. La razón, así, nada más podría hacer. Cualesquiera desacuerdos subsistentes en estas personas serían irresolubles —o al menos no resolubles por medios racionales. Puede pensarse que, sin duda, la razón no podría tener otro papel en la ética.

Así, en nuestro último intento por formular una concepción subjetivista adecuada del juicio ético, podemos decir: algo es moralmente correcto si es tal que el proceso de reflexionar sobre su naturaleza y consecuencias lleva a mantener un sentimiento de aprobación hacia ello en una persona tan razonable e imparcial como sea humanamente posible. Esto no es más que una abigarrada forma de decir que es moralmente correcto hacer aquello que aprobaría una persona completamente razonable. Esto parece estar a cierta distancia de la idea simple con que partimos, pero es lo más próximo a aquella idea original que tiene posibilidades de ser verdadero.

Es un hecho alentador el que, a medida que hemos añadido cualificaciones al subjetivismo ético para darle mayor validez, se ha vuelto menos subjetivista y ha empezado a parecerse a otras teorías cuyos defensores han estado trabajando en pos del mismo fin. Nuestra formulación final del subjetivismo ético lo convierte en pariente próximo de la teoría del observador ideal, según la cual es correcto hacer aquello que consideraría mejor un juez perfectamente racional, imparcial y benévolo. También tiene mucho en común con la teoría de Richard Brandt —Brandt afirma que, a la hora de decidir qué es correcto, la cuestión decisiva es «¿Qué desearía y decidiría hacer una persona (quizás todas las personas) si fuese racional en el sentido de haber hecho un uso óptimo de toda la información disponible?».

Y también tiene muchos rasgos obvios en común con la teoría de R. M. Hare (véase el artículo 40, «El prescriptivismo universal»). Esto es alentador porque, si en filosofía moral existe algo semejante a la verdad, habríamos de esperar una eventual convergencia en aquellas teorías que la persiguen. El acuerdo en ideas básicas, si bien no es una garantía absoluta de verdad, al menos da más seguridad que una incesante discusión.

Bibliografía

Brandt, R. B.: *A theory of the good and the right* (Oxford: Clarendon Press, 1979).
Dewey, J.: *Theory of valuation* (Chicago: University of Chicago Press, 1939).
Falk, W. D.: «Goading and guilding», en *Ought, reasons, and morality* (Ithaca, NY.: Cornell University Press, 1986), cap. 2.
Hare, R. M.: «"Nothing matters"», en *Applications of moral philosophy* (Berkeley:

University of California Press, 1972), cap. 4.
Hume, D.: *A treatise of human nature* (Londres: 1740). Trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana,* Madrid, Tecnos, 1988.
—: *An inquiry concerning the principles of morals* (Londres: Cadell, 1752). Trad. esp.: *Investigación sobre los principios de la moral,* Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
Stevenson, C. L.: *Ethics and language* (New Haven: Yale University Press, 1944). Trad. esp.: *Ética y lenguaje,* B. Aires, Paidós, 1984.

Otras lecturas

Ayer, A. J.: *Language, Truth and Logic* (Londres: Gollancz, 1936), cap. 6. Trad. esp.: *Lenguaje, verdad y lógica,* 3.ª ed., Barcelona, Martínez Roca, 1977.
Bambrough, R.: «A proof of the objectivity of morals», *Understanding moral philosophy*, ed. J. Racherls (Encino: Dickenson, 1976).
Blanshard, B.: «The new subjectivism in ethics», *Philosophy and Phenomenological Research* 9 (1949), 504-11.
Mackie, J. L.: *Ethics: inventing right and wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977).
Moore, G. E.: *Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1912) cap 3. Trad. esp.: *Ética,* Barcelona, Labor, 1989.
Rachels, J.: «John Dewey and the truth about ethics», *New studies in the philosophy of John Dewey*, ed. S. Cahn (Hanover: University Press of New England, 1977), pp. 149-71.
Stevenson, C. L.: *Facts and values* (New Haven: Yale University Press, 1963).
Urmson, J. O.: *The emotive theory of ethics* (Londres: Hutchinson, 1968).

39
EL RELATIVISMO

David Wong

1. Introducción

El relativismo moral es una respuesta común a los conflictos más profundos a que nos enfrentamos en nuestra vida ética. Algunos de estos conflictos son bastante públicos y políticos, como el —aparentemente insuperable— desacuerdo en los Estados Unidos sobre la permisibilidad moral y legal del aborto. Otros conflictos que propician la respuesta relativista son de naturaleza menos dramática pero más recurrente. La experiencia del autor como chino-norteamericano de primera generación ilustra una suerte de conflicto que han tenido otros: el existente entre los valores heredados y los valores del país adoptado. En mi infancia tuve que luchar con las diferencias entre lo que se esperaba de mí como buen chino y lo que se esperaba de mis amigos no chinos. Éstos no sólo parecían estar limitados por obligaciones mucho menos rigurosas en cuestión de honrar a los padres y defender el nombre familiar, sino que supuestamente yo debía sentirme superior a ellos por tal motivo. Mi confusión aumentó por el hecho de que en ocasiones yo sentía envidia de su libertad.

El relativismo moral, como respuesta común a semejantes conflictos, asume a menudo la forma de negación de que exista un único código moral con validez universal, y se expresa como la tesis de que la verdad moral y la justificabilidad —si existen cosas semejantes— son en cierto modo relativas a factores cultural e históricamente contingentes. Esta doctrina es el relativismo *metaético*, porque versa sobre la relatividad de la verdad moral y de la justificabilidad. Otra especie de relativismo moral, también una respuesta común a conflictos morales profundos, es una doctrina sobre cómo debemos actuar hacia quienes aceptan valores muy diferentes de los propios.

Este relativismo moral *normativo* afirma que es erróneo juzgar a otras personas que tienen valores sustancialmente diferentes, o intentar que se adecuen a los nuestros, en razón de que sus valores son tan válidos como los nuestros. Sin embargo, otra respuesta común al conflicto moral profundo contradice las dos formas principales del relativismo moral. Se trata de la posición universalista o absolutista de que ambas partes de un conflicto moral no pueden tener razón por igual, de que sólo puede existir una verdad sobre la cuestión de que se trata. De hecho, esta posición es tan común que William James se decidió a llamarnos [a sus partidarios] «absolutistas instintivos» (James, 1948). A partir de aquí utilizaremos el término «universalismo» porque «absolutismo» se utiliza no sólo para aludir a la negación del relativismo moral sino también a la concepción de que algunas normas o deberes morales carecen de excepción alguna.

2. El relativismo metaético

El debate entre el relativismo moral y el universalismo cubre una parte considerable de la reflexión filosófica en ética. En la Grecia antigua, al menos algunos de los «sofistas» defendieron una versión del relativismo moral que Platón intentó refutar. Platón atribuye al primer gran sofista, Protágoras, el argumento de que la costumbre humana determina lo hermoso y lo feo, lo justo y lo injusto. Según este argumento, en realidad es válido aquello que colectivamente se considera válido (*Teeteto*, 172 A.B.; sin embargo, no está claro si el verdadero Protágoras argumentó realmente de este modo). Los griegos, mediante el comercio, los viajes y la guerra conocían perfectamente una gran variedad de costumbres, y el argumento concluye así con la relatividad de la moralidad. Sin embargo, el problema que plantea este argumento es el de si podemos aceptar que la costumbre determina en sentido fuerte lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto. La costumbre puede influir en lo que la gente *piensa* es bello y justo. Pero otra cosa es que la costumbre determine lo que *es* bello y justo. En ocasiones las costumbres cambian bajo la presión de la crítica moral, y el argumento parece basarse en una premisa que contradice a este fenómeno.

Otro tipo de argumento ofrecido en favor del relativismo tiene por premisa la tesis de que las creencias éticas consuetudinarias de cualquier sociedad son funcionalmente necesarias para esa sociedad. Por ello, concluye el argumento, las creencias son verdaderas para esa sociedad, pero no necesariamente para otra. El ensayista del siglo XVI, Michel de Montaigne, propone en ocasiones este argumento («De la costumbre, y de la dificultad de cambiar una ley aceptada», en Montaigne, 1595). Pero donde he encontrado su mayor aceptación es entre los antropólogos del siglo XX que sub-

rayan la importancia de estudiar las sociedades como todos orgánicos cuyas partes dependen funcionalmente entre sí (véase el artículo 2, «La ética de las sociedades pequeñas»). Sin embargo, el problema del argumento funcional es que no se justifican meramente las creencias morales en razón de que son necesarias para la existencia de una sociedad en su forma actual. Incluso si las instituciones y prácticas de una sociedad dependiesen decisivamente de aceptar determinadas creencias, la justificabilidad de aquellas creencias depende de la aceptabilidad moral de las instituciones y prácticas. Por ejemplo, mostrar que determinadas creencias son necesarias para mantener una sociedad fascista no equivale a justificar aquellas creencias.

A pesar de la debilidad de estos argumentos en favor del relativismo moral, esta doctrina siempre ha tenido sus partidarios. Su fuerza continuada siempre se ha basado en la sorprendente variación de las creencias éticas conocidas a lo largo de la historia y las culturas. En un texto antiguo (*Dissoi Logoi* o *Los argumentos contrapuestos*; Robinson, 1979) asociado a los sofistas, se señala que para los lacedemonios era correcto que las muchachas hiciesen ejercicio sin túnica, y que los niños no aprendiesen música y letras, mientras que para los jonios semejantes cosas eran insensatas. Montaigne elaboró un catálogo de costumbres exóticas, como la prostitución masculina, el canibalismo, las mujeres soldado, el sacrificar al padre a una determinada edad por piedad, y cita del historiador griego Herodoto el experimento de Darío. Darío preguntó a los griegos cuánto tendría que pagarles para comerse el cuerpo del cadáver de su padre. Estos respondieron que ninguna suma de dinero les movería a ello. A continuación preguntó a algunos indios que por costumbre se comían el cadáver de sus padres difuntos que cuánto tendría que pagarles para quemar el cuerpo de sus padres. Entre fuertes exclamaciones le pidieron que no mencionara siquiera semejante cosa («De la costumbre» de Montaigne, 1595, y Herodoto, *Guerras Persas*, libro III, 38).

Pero si semejantes ejemplos han animado a muchos a suscribir el relativismo moral, el argumento de la diversidad no avala el relativismo de manera simple o directa. Como observó el Sócrates de los diálogos de Platón, tenemos razón para escuchar únicamente a los sabios de entre nosotros (*Critón*, 44 cd). El hecho simple de la diversidad de creencias no refuta la posibilidad de que existan algunas creencias mejores que otras por ser más verdaderas o más justificadas que las demás. Si medio mundo creyese aún que el sol, la luna y los planetas giran en torno a la tierra, ello no refutaría la posibilidad de una única verdad sobre la estructura del universo. Después de todo, la diversidad de creencias puede resultar de los diferentes grados de saber. O bien puede suceder que diferentes personas tengan sus propias perspectivas limitadas de la verdad, cada una distorsionada a su manera.

En ocasiones se piensa que la magnitud y la profundidad del desacuerdo

en ética indica simplemente que los juicios morales no son juicios sobre hechos, que no enuncian nada verdadero o falso sobre el mundo sino que expresan directamente nuestra propia reacción subjetiva a determinados hechos y acontecimientos, bien sean reacciones colectivas o individuales (por ejemplo véase C. L. Stevenson, *Ethics and languaje*, 1944; para una exposición posterior véase el artículo 38, «El subjetivismo»). Una noción más compleja es la de que los juicios morales pretenden informar de hechos objetivos, pero que no existen semejantes hechos (véase J. L. Mackie, *Ethics: inventing right and wrong*, 1977). Probablemente el éxito de la ciencia moderna en conseguir un notable grado de convergencia de opiniones sobre la estructura básica del mundo físico refuerza estas variedades de escepticismo sobre la objetividad de los juicios morales. Es difícil negar que existe una considerable diferencia en el grado de convergencia en la ética y la ciencia. Sin embargo, existen explicaciones posibles de esa diferencia compatibles con la afirmación de que los juicios morales versan en última instancia acerca de hechos del mundo. Estas explicaciones pueden subrayar, por ejemplo, la dificultad especial de obtener el conocimiento de las cuestiones relativas al conocimiento moral.

Es precisa una comprensión de la naturaleza y los asuntos humanos para formular un código moral válido. La tarea enormemente difícil y compleja de llegar a semejante comprensión podría ser una de las principales razones de las diferencias en las creencias morales. Además, el objeto de la ética es tal que las personas tienen el mayor interés práctico por las verdades probadas en esta materia, y sin duda este interés suscita pasiones que obnubilan el juicio (para una respuesta de este carácter, véase Nagel, 1986, págs. 185-88). Los universalistas podrían señalar que muchas creencias morales aparentemente exóticas presuponen determinadas creencias religiosas y metafísicas, y que son estas creencias, más que cualquier diferencia de valores fundamentales, las que explican la extrañeza aparente. Pensemos por ejemplo en la forma en que cambiaría nuestra percepción de los indios de Darío si les atribuyésemos la creencia de que comer el cuerpo del padre fallecido es una forma de conservar su sustancia espiritual. Por último, algunas de las diferencias más chocantes de creencias morales entre las sociedades puede no estar arraigada en diferencias de valores fundamentales sino en el hecho de que estos valores pueden tener que aplicarse de diferentes maneras en razón de las diferentes condiciones que se dan entre las sociedades. Si una sociedad tiene más mujeres que hombres (por ejemplo, porque los hombres se matan en la guerra) no sería sorprendente que en ella se aceptase la poligamia, mientras que en otra sociedad, en la que es igual la proporción de mujeres a hombres, se exija la monogamia. La diferencia de las prácticas de matrimonio aceptadas puede equivaler a la diferencia de la proporción de mujeres a hombres, y no a una diferencia de ideales morales

básicos del matrimonio o de las relaciones correctas entre mujeres y hombres.

Por ello, la mera existencia de desacuerdos profundos y generalizados en ética no refuta la posibilidad de que los juicios morales puedan ser juicios objetivamente correctos o incorrectos sobre determinados hechos. Los relativistas morales deben trazar otra senda más compleja desde la constatación de la diversidad a la conclusión de que no existe una única moralidad o una moralidad más justificada. Yo creo (como he argumentado en mi obra *Moral relativity*, 1984) que el argumento relativista puede estructurarse mejor señalando los tipos de diferencias particulares de creencias morales, y afirmando entonces que estas diferencias particulares pueden explicarse con una teoría que niegue la existencia de una única moralidad verdadera. Esto supondría negar que las diversas formas que tienen los universalistas para explicar el desacuerdo ético bastan para explicar las diferencias particulares en cuestión (para otro tipo de argumento más basado en el análisis del significado de los juicios morales véase Harman, 1975).

Una diferencia ética obvia y chocante que sería un buen candidato para este tipo de argumento es la relativa al énfasis en los derechos individuales propio de la cultura ética del Occidente moderno y que parece ausente de las culturas tradicionales de Africa, China, Japón y la India. En estas culturas tradicionales el contenido de los deberes parece organizarse en torno al valor central de un bien común consistente en cierto tipo de vida comunitaria ideal, una red de relaciones, parcialmente definida por roles sociales, también ideal pero encarnada de manera imperfecta en la práctica vigente. El ideal para sus miembros consiste en las diversas virtudes que les permiten, dado su lugar en la red de relaciones, fomentar y mantener el bien común.

Por ejemplo, el confucianismo hace de la familia y de los grupos de parentesco el modelo del bien común, y en este ámbito las unidades sociales y políticas más amplias asumen ciertos de sus rasgos, como los líderes benévolos que gobiernan con el objeto de cultivar la virtud y la armonía entre sus súbditos (véase el artículo 6, «La ética china clásica»). Puede parecer que una moralidad centrada en valores semejantes tiene que diferir considerablemente de otra centrada en los derechos individuales a la libertad y a otros bienes, ya que la base para asignar semejantes derechos a las personas no parece radicar en que conduzcan al bien común de una vida común sino en un valor moral otorgado de manera independiente a cada individuo. En cambio, un tema frecuente en la ética del bien común es que los individuos encuentran su realización como seres humanos en el fomento y mantenimiento del bien común. A partir de este supuesto de la armonía fundamental entre el bien supremo del individuo y el bien común, podría esperarse que las limitaciones a la libertad fuesen de mayor alcance y profundidad

por comparación a una tradición en la que no se supone semejante armonía fundamental entre bienes individuales y comunes.

Si el contraste entre ambos tipos de moralidad es real, plantea la cuestión de si uno u otro tipo es más verdadero y está más justificado que el otro. El argumento en favor de una respuesta relativista puede partir de la tesis de que cada tipo se centra en un bien que puede ocupar razonablemente el centro de un ideal ético para la vida humana. Por una parte se encuentra el bien de pertenecer a la comunidad y contribuir a ella; por otra, el bien de respetar al individuo independientemente de cualquier aportación potencial a la comunidad. Según este argumento, sería sorprendente que existiese sólo una manera justificable de establecer una prioridad con respecto a los dos bienes. Después de todo no debe sorprender que la gama de bienes humanos sea sencillamente demasiado rica y diversa para reconciliarse en sólo un único ideal moral.

Semejante argumento podría suplementarse con una explicación de por qué los seres humanos tienen algo como una moralidad. La moralidad sirve a dos necesidades humanas universales. Regula los conflictos de interés entre personas, y regula los conflictos de interés de una persona derivados de diferentes deseos e impulsos que no pueden satisfacerse todos al mismo tiempo. Las maneras de afrontar estos dos tipos de conflictos se desarrollan en algo identificable como la sociedad humana. En la medida en que estas maneras cristalizan en la forma de reglas de conducta e ideales para las personas, tenemos el núcleo de una moralidad. Ahora bien, para realizar adecuadamente sus funciones prácticas, una moralidad tendrá que poseer determinados rasgos generales. Un sistema relativamente duradero y estable para la resolución de conflictos entre las personas, por ejemplo, no permitirá la tortura de personas por antojo.

Pero a partir de esta imagen del origen y funciones de la moralidad, no sería sorprendente que moralidades considerablemente diferentes desempeñasen igualmente bien las funciones prácticas, al menos según estándares de rendimiento comunes a estas moralidades. Según esta imagen, la moralidad es una creación social que evoluciona para satisfacer determinadas necesidades. Las necesidades imponen condiciones a la definición de moralidad válida, y si la naturaleza humana tiene una estructura definida sería de esperar que de nuestra naturaleza derivasen nuevas condiciones limitadoras de una moralidad válida. Pero la complejidad de nuestra naturaleza nos permite valorar una diversidad de bienes y ordenarlos de diferentes maneras, lo cual permite confirmar un considerable relativismo.

La imagen antes esbozada tiene la ventaja de dejar sin decidir cuán fuerte es la versión del relativismo verdadera. Es decir, establece que no existe una única moralidad verdadera, pero no niega que algunas moralidades puedan ser falsas e inadecuadas para las funciones que todas ellas deben

desempeñar. Casi toda la polémica contra el relativismo moral va dirigida a sus versiones más extremas: a las que afirman que todas las moralidades son verdaderas por igual (o igualmente falsas, o igualmente carentes de contenido cognitivo). Pero un considerable relativismo no tiene que ser tan radicalmente igualitario. Además de descartar las moralidades que acentúen el conflicto interpersonal, como la antes descrita, los relativistas podrían reconocer también que las moralidades válidas deben fomentar la formación de personas capaces de considerar los intereses de los demás. Estas personas tendrían que haber recibido un cierto tipo de asistencia y atención por parte de las demás. Así pues, una moralidad válida, sea cual sea su contenido, tendría que prescribir y fomentar el tipo de educación y de relaciones interpersonales continuadas que dan lugar a semejantes personas.

Un relativismo moral que contemplase este tipo de limitación a lo que puede considerarse una moralidad verdadera o más justificada puede no encajar en el estereotipo del relativismo. Pero sería una posición razonable. De hecho, una de las razones por las que no se ha avanzado mucho en el debate entre relativistas y universalistas es que cada lado ha tendido a definir al oponente como defensor de la versión más extrema posible. Si bien esto facilita el debate, no arroja luz sobre el amplio terreno intermedio en el que en realidad puede estar la verdad. Podrían alcanzarse muchas conclusiones semejantes sobre el debate en torno al relativismo moral normativo: mucho acaloramiento, y frecuente identificación del oponente con la posición más extrema posible.

3. El relativismo normativo

La oposición más extrema posible del relativista normativo es que nadie debería juzgar nunca a otras personas con valores sustancialmente diferentes, ni intentar que se adecuen a los propios valores. Semejante definición del relativismo normativo suelen ofrecerla sus adversarios, porque es una posición indefendible. Exige la autocondena de aquellos que obran de acuerdo con ella. Si yo emito un juicio sobre quienes emiten un juicio, debo condenarme a mí mismo. Estoy intentado imponer a todos el valor de la tolerancia, cuando no todo el mundo tiene ese valor, pero no es esto lo que se supone que estoy haciendo de acuerdo con la versión más extrema de relativismo normativo. Los filósofos suelen limitarse a descartar fácilmente la versión más extrema de relativismo normativo, pero hay razones para considerar si las versiones más moderadas pueden ser más sostenibles. La razón es que el relativismo normativo no es sólo una doctrina filosófica sino una actitud adoptada hacia situaciones moralmente trastornantes.

En ocasiones se identifica con esta actitud a los antropólogos, y es ins-

tructivo comprender cómo surgió esta identificación a partir de un contexto histórico y sociológico. El nacimiento de la antropología cultural a finales del siglo XIX estuvo subvencionado en parte por los gobiernos colonizadores que precisaban conocer más sobre la naturaleza y estatus de los «pueblos primitivos». La teoría antropológica temprana, influida por la teoría darwiniana, tendió a ordenar a las poblaciones e instituciones sociales del mundo en una serie evolutiva, desde el hombre primitivo al hombre civilizado de la Europa del siglo XIX. En un momento dado, muchos antropólogos reaccionaron contra el imperialismo de sus gobiernos y contra su racionalización ofrecida por sus antecesores. Y, lo que es más importante, llegaron a ver a los pueblos estudiados como hombres y mujeres inteligentes cuya vida tenía sentido e integridad. Y esto llevó a cuestionar la base de los juicios implícitos acerca de la inferioridad de su forma de vida, especialmente tras el espectáculo de las naciones civilizadas en recíproca lucha brutal durante la I guerra mundial (véase por ejemplo Ruth Benedict, *Patterns of culture*, 1934, y más recientemente, Melville Herskovits, *Cultural relativism: perspectives in cultural pluralism*, 1972).

El relativismo normativo de algunos de los antropólogos de ese período fue así una respuesta a los problemas morales reales relativos a la justificación de la colonización y más en general relativos a la intervención en otra sociedad, causando importantes cambios de los valores anteriormente aceptados o de la capacidad de las personas para seguir esos valores. Ninguna versión simple de relativismo normativo puede responder a estos problemas, como ilustra el hecho de que una ética de tolerancia no valorativa se autodestruiría si se utiliza para condenar al intolerante. La insuficiencia de las versiones simples también se ilustra por la oscilación en antropología sobre la cuestión del relativismo normativo después de la II guerra mundial. Para muchos, esa guerra era una batalla contra un enorme mal. Esta constatación trajo a un primer plano la necesidad de formular juicios al menos en ocasiones y de seguir el propio juicio. En consecuencia, en la antropología cultural se registró una nueva tendencia a encontrar una base para formular juicios que dependiesen de criterios aplicables a todos los códigos morales.

Una versión más razonable del relativismo normativo tendría que permitirnos formular juicios sobre otras personas con valores considerablemente diferentes. Incluso si estos valores diferentes están tan justificados como los nuestros desde una perspectiva neutral, aún tenemos derecho a llamar malo o monstruoso a lo que va en contra de nuestros valores más importantes. Sin embargo, otra cuestión es la de qué tenemos derecho a hacer a la luz de semejantes juicios. Muchos de quienes probablemente leerán este libro serán reacios a intervenir en los asuntos de otros que tienen valores considerablemente diferentes de los nuestros, cuando la razón para in-

tervenir es la imposición de nuestros propios valores, y cuando pensamos que no tenemos una razón más objetiva para nuestra perspectiva que la que tienen los demás para la suya. La fuente de esta resistencia es un rasgo de nuestra moralidad. Una perspectiva liberal y contractual es parte consustancial de la vida ética del occidente posmoderno, tanto si lo reconocemos como si no (véase el artículo 15, «La tradición del contrato social»). Deseamos obrar hacia los demás de forma que éstos, si fuesen plenamente razonables y estuviesen informados de todos los hechos relevantes, pudiesen considerar justificadas nuestras acciones. Sin embargo, si suscribimos un relativismo moral metaético, tenemos que reconocer que habrá casos en que un curso de acción hacia personas con valores diferentes, deseable por otras razones, violará este rasgo de nuestra moralidad.

En ese punto no existe una regla general que nos diga qué hacer. Parece depender de cuales de nuestros demás valores están en juego. Si una práctica de un grupo incluye el sacrificio de personas, por ejemplo, tendríamos que sopesar el valor de la tolerancia, y podemos decidir intervenir para evitarlo. Sin embargo, el desacuerdo sobre la permisibilidad legal del aborto muestra lo difícil que puede ser sopesar estos valores. Consideremos la posición de quienes creen que el aborto es moralmente malo porque supone quitar una vida que tiene estatus moral. En este grupo, a algunos parece no inquietarles el hecho de que existe un profundo desacuerdo sobre el estatus moral del feto. Desean prohibir el aborto. Pero otros miembros de este grupo, aun afirmando que el aborto es malo, admiten que personas razonables podrían discrepar de ellas y que la razón humana parece incapaz de resolver la cuestión. Por esta razón se oponen a la prohibición legal del aborto. Los primeros creen que estos últimos no toman en serio el valor de la vida humana, mientras que los últimos creen que los primeros no reconocen la profundidad y gravedad del desacuerdo entre personas razonables (véase también el artículo 26, «El aborto»).

Cada posición tiene cierta fuerza, y es obvio que el relativismo normativo no ofrece una solución simple al dilema. Sin embargo, lo que sí proporciona la doctrina es un conjunto de razones en favor de la tolerancia y la no intervención que deben sopesarse con otras razones. La doctrina es aplicable no sólo a las intervenciones propuestas de una sociedad sobre otra, sino también, como en el caso del aborto, a los desacuerdos morales profundos en sociedades pluralistas que contienen tradiciones morales diversas. Si es verdadero el relativismo metaético, incluso sólo con respecto a un limitado conjunto de conflictos morales como el aborto, nuestra condición moral se complica de manera inconmensurable. Hemos de esforzarnos por encontrar qué es lo mejor o lo más correcto que podemos hacer, y también afrontar los sentimientos de incomodidad que causa el reconocimiento de que no existe una única cosa correcta o mejor. Esta tarea, por difícil que

sea, no constituye el fin de la reflexión moral. Puede ser más bien el inicio de un tipo de reflexión diferente que supone por una parte un esfuerzo para alcanzar un entendimiento con quienes tienen valores considerablemente diferentes, y por otro el esfuerzo por permanecer fiel a nuestros valores. Por ejemplo, algunos de quienes creen que el aborto consiste en quitar una vida con estatus moral, han decidido oponerse a él aplicando sus esfuerzos a organizaciones que aspiran a reducir la necesidad percibida de abortar, por ejemplo organizaciones de ayuda a las madres solteras.

Queda por abordar una última cuestión acerca del relativismo. El relativismo ha tenido una mala reputación en algunos ámbitos por asociarse a la falta de convicción moral, a la tendencia al nihilismo moral. Parte de la razón de este mal nombre puede ser la identificación del relativismo con sus formas más extremas. Según la moralidad de algunos, si estas formas son verdaderas todo está permitido. Pero otra razón de este mal nombre es la suposición de que la confianza moral de uno, nuestro compromiso a seguir nuestros valores, depende de algún modo de mantener la creencia de que nuestra moralidad es la única verdadera o la más justificada.

Pero, sin duda, una pequeña reflexión revelará que semejante creencia por sí sola no garantizaría un compromiso de actuar. El compromiso a actuar supone una concepción de lo que significa la propia moralidad para uno mismo, sea o no la única verdadera. Supone establecer una vinculación entre lo que uno desea, aquello a que uno aspira y el contenido sustantivo de los propios valores morales. Supone ser capaz de concebir la importancia de la moralidad para nosotros de manera que nos permita evitar el nihilismo. La creencia de que nuestra moralidad es la única verdadera o la más justificada no genera automáticamente este tipo de importancia, ni es una condición necesaria para ella, porque los valores que yo puedo considerar importantes y como parte de lo que da más sentido a mi vida pueden no ser los valores que aceptarían o reconocerían como verdaderos todas las personas razonables.

Aquí, como en otras cuestiones acerca del relativismo, la emoción que suscita su mero nombre tiende a ensordecer las cuestiones y a polarizarlas de manera innecesaria. Si nos sustraemos a la defensa y el ataque de lo que la mayoría de la gente considera relativismo o asocia con él, quedará por hacer la mayor parte de la labor. Lo que queda es una realidad moral bastante embarullada e inmune a las soluciones simples. Pero, ¿por qué habíamos de esperar otra cosa?

Bibliografía

Benedict, R.: *Patterns of culture* (Nueva York: Penguin, 1934). Trad. esp. *El hombre y la cultura,* Barcelona, Edhasa, 1989.

Harman, G.: «Moral relativism defended», *Philosophical Review* 84 (1975), 3-22.
Herodoto: *Historia,* Madrid, Gredos, 1984ss.
Herskovits, M.: *Cultural relativism: perspectives in cultural pluralism* (Nueva York: Vintage, 1972).
James, W.: «The will to believe», *Essays in pragmatism*, ed. Aubrey Castell (Nueva York: Hafner, 1948). Trad esp.: *Pragmatismo,* 2.ª ed., Barcelona, Orbis, 1985.
Mackie, J. L.: *Ethics, inventing right and wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977).
Montaigne, M. de: *Ensayos,* Madrid, Cátedra, 1987.
Nagel, T.: *The view from nowhere* (Nueva York: Oxford University Press, 1986).
Platón: *Critón,* Madrid, Gredos, 1981.
—: *Teeteto,* Madrid, Aguilar, 1960.
Robinson, T. M.: trad.: *Contrasting arguments: an edition of the Dissoi Logoi* (Nueva York: Arno Press, 1979).
Stevenson, C. L.: *Ethics and language* (New Haven: Yale University Press, 1944). Trad. esp.: *Ética y lenguaje,* B. Aires, Paidós, 1984.
Wong, D. B.: *Moral relativity* (Berkeley: University of California Press, 1984).

40
EL PRESCRIPTIVISMO UNIVERSAL

R. M. Hare

El prescriptivismo universal puede definirse como el intento de localizar tanto los errores como las ideas verdaderas de otras teorías éticas actuales, de remediar los errores manteniendo estas ideas y de proporcionar una síntesis entre ellas. La expresión «teoría ética» engloba los intentos por determinar qué planteamos cuando planteamos cuestiones morales. ¿Qué queremos decir con los términos u oraciones que utilizamos en el discurso moral?; ¿cuál es la naturaleza de los conceptos morales o de la moralidad? Estos intentos, si tienen éxito, tendrán implicaciones para otra cuestión, de carácter epistemológico, que también atañe a la teoría ética: ¿cómo hemos de responder racionalmente a nuestros interrogantes morales? O quizás no pueda haber una forma racional de hacerlo —¿es esto sólo cuestión de cómo nos sentimos o de qué dictan las costumbres vigentes? Por otra parte, si puede haber una discusión racional acerca de las cuestiones morales, ¿supone esto que existe una verdad acerca de ellas, o un conjunto de hechos, susceptibles de ser descubiertos?

La división principal es la existente entre teorías *descriptivistas* y *no descriptivistas*. Pueden distinguirse éstas de varias maneras más o menos equívocas (Hare, 1985b). Se dice que los descriptivistas afirman que los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos, mientras que los no descriptivistas lo niegan. Pero como, según veremos, existe un sentido perfectamente válido en que los no descriptivistas pueden utilizar el término «verdadero» en relación a juicios morales, esta forma de hablar oscurece la cuestión. Lo mismo sucede con términos como «cognitivismo» y «no cognitivismo», el primero de los cuales acepta, al contrario que el último, que podemos *conocer* que algunos juicios morales son verdaderos. Pues una vez más, como veremos, los no descriptivistas pueden aceptarlo en un sentido perfecta-

mente válido. Igualmente equívoca es la forma ontológica de plantear la distinción, diciendo que los descriptivistas afirman que existen cualidades o hechos morales en el mundo, mientras que los no descriptivistas lo niegan; pues tan pronto como empecemos a preguntarnos en qué consiste la existencia de una cualidad o hecho moral, nos perdemos.

Tanto todas las variantes del no descriptivismo como las teorías descriptivistas que vamos a examinar son teorías *semánticas*, no ontológicas. Las llamadas tesis ontológicas en ética (por ejemplo, el «naturalismo ontológico») pueden ser tesis morales sustantivas sobre lo correcto o lo no correcto, etc. (por ejemplo, que lo que maximiza la felicidad es siempre, o quizás incluso de manera necesaria, correcto). La cuestión de qué significan —nuestro tema aquí— es diferente. Sobre la futilidad de las disputas ontológicas en ética, véase Hare, 1985b; para una concepción diferente, véase el artículo 37, «El naturalismo».

Podemos evitar estas dificultades estableciendo la distinción en términos de una teoría del significado que ha sido muy conocida: la teoría de las *condiciones de verdad*. Esta no coincide con la vieja «teoría de la verificación» defendida por algunos positivistas lógicos; pero comparte algunas de sus ideas. De acuerdo con esta teoría, comprender el significado de una oración, como la utilizada para efectuar un enunciado, consiste en comprender las condiciones de verdad del enunciado, es decir, lo que ha de darse para que se denomine verdadero. Quienes afirman que esto vale para todas las oraciones pueden ser denominados descriptivistas *tout court*.

Este descriptivismo radical es obviamente falso —Austin lo denominó incluso «la falacia descriptiva» (Austin, 1961, pág. 234; 1962, pág. 3). Pues existen sin duda oraciones y expresiones cuyo significado no está determinado por las condiciones de verdad. El ejemplo obvio son los imperativos: para comprender qué significa la petición «cierra la puerta», no tenemos que conocer, y no podemos conocer, sus condiciones de verdad, porque carece de ellas. Pero quizás se puede ser un descriptivista con respecto a grandes clases de oraciones. Quizás puede decirse que las oraciones que expresan típicos enunciados de hecho ordinarios *ven* determinado su significado por las condiciones de verdad de los enunciados que expresan, con lo que quizás podemos ser sin dificultad descriptivistas con respecto a estas oraciones. Pero dado que, como hemos visto, no todas las oraciones son como ésta, se plantea la cuestión, para cualquier clase de oraciones, de si su significado está totalmente determinado o no por las condiciones de verdad —es decir, si pueden clasificarse como puramente descriptivas.

El adverbio «puramente» es importante. Es posible que parte, pero no todo el significado de una oración esté determinado por las condiciones de verdad. Podemos denominar a estas oraciones «mixtas» «descriptivas» en sentido débil, pero no en el sentido fuerte que aquí se utiliza. En sentido

fuerte, una oración no es descriptiva (es decir, no es puramente descriptiva) a menos que su significado esté totalmente determinado por las condiciones de verdad. El descriptivismo ético es la concepción de que esto vale para las oraciones que expresan juicios morales. Los no descriptivistas éticos, incluidos los prescriptivistas, pueden admitir fácilmente que existe un elemento en el significado de los juicios morales (el *significado descriptivo*) que *está* determinado por las condiciones de verdad; pero éstos difieren de los descriptivistas en pensar que su significado incluye un elemento adicional, el prescriptivo o evaluativo —o en autores anteriores, el emotivo— que no está determinado de este modo, sino que expresa prescripciones o evaluaciones o actitudes a las cuales asentimos sin vernos limitados por las condiciones de verdad.

Kant decía lo mismo con otras palabras cuando hablaba de la autonomía de la voluntad: «la propiedad que la voluntad tiene de ser una ley para sí misma (independientemente de cualquier propiedad relativa a los objetos de la volición)» (Kant, 1785, B A 87 = 440). El adoptar una actitud, evaluación o prescripción es una función de la voluntad autónoma, sólo limitada, en palabras de Kant, «en la idoneidad de sus máximas para convertirla en ley universal» (Kant, 1785, B A 88 = 441; véase más abajo).

Tras haber introducido la distinción general entre teorías éticas descriptivistas y no descriptivistas, podemos pasar a subdividir cada uno de estos grupos, a fin de situar al prescriptivismo en su lugar correspondiente. Las teorías descriptivistas pueden dividirse en términos generales en naturalismo e intuicionismo. Ambos términos pueden ser equívocos, pero van a servirnos. La disputa entre ambas se refiere a si las condiciones de verdad o los juicios morales, que según el descriptivismo les dan su significado, están o no determinados por definiciones (o, en sentido más amplio, por explicaciones de significado) sólo referidas a verdades o propiedades no morales. Los naturalistas consideran esto posible; en cambio, los intuicionistas piensan que ninguna definición o explicación semejante puede captar el significado de los términos morales. Repárese en que la disputa entre los naturalistas y sus oponentes intuicionistas no es la misma que la existente entre descriptivistas y no descriptivistas: se trata de una disputa *en el seno del* descriptivismo. Los no descriptivistas rechazan el naturalismo porque rechazan todo tipo de descriptivismo. Pueden utilizar todos los argumentos intuicionistas contra el naturalismo en lo que valen; pero la fuerza principal de su ataque es independiente de éstos.

La fuerza principal procede del reconocimiento de que ambas formas de descriptivismo están condenadas, de diferente manera, a incurrir en el relativismo. Aunque el relativismo tiene sus defensores (entre los cuales figuran, como a menudo se dice, la mayoría de los estudiosos norteamericanos más jóvenes —aunque esto es exagerado) sin duda *no* es lo que intentan

probar la mayoría de los descriptivistas. Más bien, su meta es demostrar que puede existir una indagación moral racional, que arroja conclusiones que todos debemos reconocer racionalmente. Pero sucede que ambos tipos de descriptivismo fracasan notoriamente —como era de esperar— en demostrar esto, lo que los condena incluso por sus propios estándares.

El *naturalismo* desfallece en el relativismo de la siguiente manera. Si el significado de los términos morales se explica de acuerdo con las condiciones de verdad, lo que en última instancia determinará la verdad o falsedad de los juicios morales serán las condiciones particulares de verdad aceptadas en una sociedad dada como definitorias del significado de los términos morales. Así (por poner un ejemplo sumamente tosco) si explicamos el significado de «debe» en la oración «las esposas deben obedecer en todo a sus maridos» diciendo que el enunciado que expresa es verdadero si y sólo si es verdadera cierta conjunción de enunciados no morales, tendremos que especificar entonces este conjunto de enunciados no morales. Quizás digamos que el enunciado es verdadero si y sólo si la obediencia de las esposas a sus maridos contribuyese a la estabilidad social. Pero puede ser que en una sociedad dada se acepte en general que uno debe hacer lo que contribuye a la estabilidad de la sociedad. Éste es, quizás, uno de los principios morales en los que cree la sociedad. Pero es un principio que podría ser rechazado por las feministas. Éstas podrían pensar que, aunque efectivamente la obediencia de las esposas a sus maridos contribuyese a la estabilidad social, no deben obedecer siempre, porque en ocasiones los maridos formulan exigencias que deben ser desobedecidas por las esposas incluso a costa de perjudicar la estabilidad.

Lo que sucede en este ejemplo es que un principio moral sustantivo, que uno debe hacer lo que contribuye a la estabilidad social, se ha elevado a una verdad analítica, verdadera en virtud del significado de «debe». Pero no es una verdad analítica. Si lo fuese, los antifeministas ganarían la discusión, porque las feministas, al afirmar que en ocasiones la esposas no deben obedecer aunque esto desestabilice la sociedad, se estarían contradiciendo, diciendo algo cuya falsedad prueba el significado mismo de «debe». Si el significado de «debe» está determinado por las condiciones de verdad, y si las condiciones de verdad son las aceptadas por los hablantes nativos del lenguaje, y si los hablantes nativos de este lenguaje (aparte de algunos pocos individuos marginales) utilizan «debe» de forma que lo que desestabiliza la sociedad es algo que no debe hacerse, entonces no podemos averiguar, de manera congruente, qué dicen las feministas. A partir de este sencillo ejemplo podemos ver que el ejemplo del naturalismo consiste en obligar a todos a suscribir los usos aceptados o bien incurrir en la autocontradicción; y esto es el relativismo. Para una exposición más detallada, véase Hare, 1985 A,

1986; para una defensa de una forma de relativismo, véase el artículo 39, «El relativismo».

La otra variante del descriptivismo, el *intuicionismo*, desfallece en el relativismo de manera aún más simple. El intuicionismo es la concepción según la cual las condiciones de verdad de los juicios morales, que les otorgan su significado, consisten en la conformidad con los datos en los que tenemos que basar nuestro razonamiento moral, y con los que tienen que coincidir sus conclusiones; y estos datos son las convicciones morales comunes que tienen todas las personas con formación moral. Como estas convicciones varían de una a otra sociedad, el intuicionismo tiene por efecto, de nuevo, anclar nuestro razonamiento moral en algo relativo a sociedades particulares. Es verdad que existen convicciones comunes a la mayoría de las sociedades; pero hay otras que no lo son, y el intuicionista no ofrece forma alguna de averiguar cuáles son los datos más autorizados. Por volver a nuestro ejemplo, si una sociedad tiene la convicción universal de que las esposas deben obedecer a sus maridos, se declara fuera de lugar la posición de las feministas; pero si hubiese una sociedad, como puede llegar a haber, en la que existe la convicción universal de que las esposas no tienen semejante deber, la posición de los antifeministas quedará similarmente descartada. El resultado es de nuevo el relativismo.

Podemos citar aún otro tipo de descriptivismo, a saber, el *subjetivismo*. Este término se utiliza de manera muy vaga, pero aquí lo asociaremos en sentido estricto a aquél tipo de descriptivismo naturalista según el cual el significado de «debe» y otros términos morales es describir las actitudes o sentimientos de las personas —por ejemplo, atribuir a las personas en general, o a quien pronuncia la oración, una actitud o sentimiento de aprobación o desaprobación hacia cierto tipo de acto. Esto ha de entenderse como el enunciado de un hecho psicológico, no moral, sobre el hablante o sobre las personas en general —un hecho que puede descubrirse por observación o por la introspección comunicada. Así, esta teoría es naturalista. Pero el hecho en cuestión (que prueba la verdad de un juicio moral, y de este modo es su condición de verdad) en vez de ser un hecho, como en nuestro ejemplo anterior, sobre lo que sucedería en la sociedad si las esposas desobedecieran a sus maridos, es un hecho *subjetivo* sobre lo que las personas desaprueban (James Rachels utiliza el término subjetivismo simple para aludir a esta teoría; véase el artículo 38, «El subjetivismo»).

Los términos «objetivo» y «subjetivo» tienen aquí un sentido claro; distinguimos entre dos tipos de hechos: hechos sobre lo que sucederá realmente en la sociedad si las esposas desobedecen, y hechos sobre lo que la gente piensa. Los primeros son hechos objetivos, los últimos subjetivos. Definir los términos morales en términos de hechos subjetivos sería una suerte de descriptivismo naturalista. Sin embargo, es útil constatar que no

existe una distinción importante entre este tipo de subjetivismo y el intuicionismo; pues las intuiciones y las convicciones morales son igualmente hechos subjetivos —hechos sobre lo que la gente piensa—; y por ello muchas de las objeciones comúnmente aceptadas contra el subjetivismo son igualmente aplicables al intuicionismo. Esto explica por qué el intuicionismo desfallece en el relativismo; los intuicionistas no recurren en su apoyo a nada objetivo, sino sólo a sus ideas y las de las demás personas, y éstas varían de una persona y de una sociedad a otra.

Cuando se utilizan fuera de este contexto, los términos «objetivo» y «subjetivo», pueden ser fuente de confusión (Hare, 1976). En particular, si se consideran «subjetivistas» diversos tipos de no descriptivismo, esto sólo puede ser así en un sentido bastante diferente. Éstos no consideran a los juicios morales equivalentes a enunciados de hecho psicológicos, porque no los consideran equivalentes a ningún tipo de enunciados de hecho. Cierto es que coinciden con los subjetivistas en el rechazo tanto del naturalismo objetivista como de las pretensiones objetivistas de los intuicionistas; pero esto es todo lo que tienen en común. El subjetivismo, en el sentido aquí utilizado, y el prescriptivismo (o, para los efectos, el emotivismo) se encuentran en lados opuestos de la división principal de las teorías éticas en teorías descriptivistas y no descriptivistas (véase arriba). Por ello la aplicación del término «subjetivista» a ambas corre el riesgo de confusión grave.

El no descriptivismo puede subdividirse igualmente. Las versiones anteriores, en su mayoría formas de emotivismo, eran esencialmente irracionalistas. Tras rechazar la tesis de que los juicios morales son equivalentes a enunciados de hechos no morales (naturalismo) y la tesis de que son enunciados *sui generis* sobre hechos morales discernibles por intuición o apelación a convicciones (intuicionismo) llegan demasiado rápido a la conclusión de que no se puede razonar sobre cuestiones morales; los juicios morales son expresión de actitudes irracionales o al menos no racionales de aprobación o desaprobación. Llegan a esta conclusión porque añaden una premisa adicional falsa, a saber, la de que las únicas cuestiones sobre las que podemos razonar son las fácticas. La lectura de Kant y su «razón práctica» (1785, B A 101 = 448) o incluso de Aristóteles con su «*phronesis*» o «sabiduría práctica» (que según él es epitáxica o prescriptiva —*Ética a Nicómaco*, 1143 a 8) les habría evitado este error.

El prescriptivismo surge de la constatación de que esta premisa *es* falsa. En general se reconoce que el emotivismo resulta algo insatisfactorio. Quienes han sido engañados por la premisa falsa antes citada han reaccionado volviendo a una forma de descriptivismo. Por otra parte, los prescriptivistas han reaccionado de manera más positiva buscando una especie de no descriptivismo que no estuviera expuesto a la acusación de irracionalidad —una acusación de la que quieren escapar la mayoría de los filósofos

morales. Afirman haberla encontrado mostrando que existen reglas de razonamiento que rigen los actos de habla tanto no descriptivos como descriptivos.

El ejemplo estándar es de nuevo el de los imperativos: si (como resulta ser) puede haber una inconsistencia lógica entre prescripciones contradictorias, alguien que desee la totalidad de los imperativos, o en las prescripciones generales, que acepte ser congruente consigo mismo, tendrá que observar las reglas que rigen la consistencia. Por ello, el principal interés de quien cultiva la filosofía práctica debería ser el conocimiento de estas reglas.

Algunos emotivistas se volvieron irracionalistas porque asimilaron los juicios morales a imperativos y cometieron un error sobre los imperativos aún demasiado común, a saber, pensar que obtienen su significado a partir de sus propiedades causales. Ésta puede denominarse la teoría del «empujón verbal» del significado de los imperativos. Supone un fallo en la distinción entre lo que Austin denomina actos perlocucionarios (lo que uno hace *al* decir cosas) y actos ilocucionarios (lo que uno hace *cuando* las dice) (Austin, 1962). Los empujones verbales y los estímulos psicológicos no forman parte del significado ni de los imperativos ni de los actos de habla morales (Urmson, 1968, pág. 130 ss.; Hare, 1971, s.f.).

Si se pensase que el significado de los imperativos radica en sus propiedades causales, fácilmente se podría adoptar una perspectiva irracionalista sobre los imperativos y por lo tanto sobre los juicios morales, en el caso de que éstos sean prescriptivos. Pero si se evita este error, la tesis de que los juicios morales son una suerte de prescripciones (quizás no idéntica al tipo imperativo simple, y sin duda de lógica más compleja) es congruente con que existan reglas de razonamiento que rigen el pensamiento moral.

Los prescriptivistas han buscado semejantes reglas. Afirman haberlas encontrado en una combinación de las reglas que rigen los imperativos ordinarios simples, y un conjunto adicional de reglas que rigen el «debe» y otros términos modales deónticos como «tener que» en sentido moral, que guarda con los imperativos una relación muy semejante como los indicativos modales y los no modales (Hare, 1981, pág. 23). Estos términos no son peculiares del discurso moral, por lo que pueden ser necesarias reglas adicionales para el discurso moral en particular. Pero por el momento podemos dejar abierta esta cuestión (véase Hare, 1981, pág. 52 ss.).

En cualquier caso, se precisa alguna *differentia* para distinguir las reglas comunes a todas las prescripciones, que rigen tanto los imperativos como los enunciados de «deber», con respecto a los peculiares a los enunciados de «deber»; en caso contrario no realizaríamos una distinción lógica entre dos clases de actos de habla de significado —y por lo tanto lógica— claramente diferente.

El tipo de prescriptivismo más examinado, conocido como el *prescriptivismo universal*, encuentra esta *differentia* en lo que se ha denominado la *universalizabilidad* de las oraciones de «deber» y de otras oraciones normativas o evaluativas. La mayoría de los descriptivistas también reconocen este rasgo de los juicios morales. Si *a* y *b* son dos individuos, no se puede decir con congruencia lógica que *a* debe actuar, en determinada situación especificada en términos universales sin referencia a individuos, de una determinada manera, también especificada en términos universales, pero que *b* no debe actuar de una manera especificada de forma similar en una situación similarmente especificada. Ello se debe a que en cualquier enunciado de «debe» existe un principio implícito que dice que el enunciado se aplica a todas las situaciones similares. Esto significa que si yo digo «debe hacerse esto; pero podría existir una situación con propiedades no morales exactamente como ésta, pero en la que la persona en cuestión exactamente igual a la persona que debe hacerlo en esta situación no debe hacerlo», me contradigo (Hare, 1963, pág. 10 ss.). Esto resultaría aún más claro si especificase mis razones para decir por qué debe hacerse: «debe hacerse porque era una promesa, y había ahora deberes en conflicto».

Es preciso hacer tres advertencias para evitar confusiones que han sido demasiado comunes. En primer lugar, se entiende que la «situación» incluye las características de las personas que concurren en ella, así como sus deseos y motivaciones. Por ello, si el hablante dice que *a* debe hacer algo a *c*, pero que *b* no debe hacer lo mismo a *d*, porque los deseos de *c* y *d* son bastante diferentes, no está pecando contra la universalizabilidad, porque deseos diferentes hacen diferentes las situaciones. Bernard Shaw dijo «no hagas a los demás lo que te gustaría te hiciesen a ti. Su gusto puede no ser el mismo» (Shaw, 1903, pág. 227); pero ésta no es una objeción a la universalizabilidad. Si yo debo hacer cosquillas a un niño en los dedos porque le gusta, de ello no se sigue que deba hacer lo mismo a otro niño, por parecido que sea, si éste lo detesta.

En segundo lugar, no hay que confundir la universalidad con la generalidad (Hare, 1972, pág. 1 ss.). El principio que implica un enunciado de «debe» puede ser muy específico, complejo y detallado, quizás demasiado complejo para expresarlo en palabras. No tiene que ser muy general y simple. Por ello, las críticas a la universalizabilidad, según las cuales nos hace esclavos de reglas generales muy simples, no dan en el blanco. Por poner un ejemplo que causó problemas a Kant: mis principios morales no tienen que ser tan generales como «*nunca* digas mentiras»; pueden ser más específicos, como «nunca digas mentiras excepto cuando es necesario para salvar una vida inocente, y excepto cuando ..., y excepto cuando ...» (Kant, 1797). En una persona moralmente desarrollada las excepciones pueden ser demasiado complejas para expresarse en palabras. Más adelante hablaremos del

valor, en nuestra situación humana, de los principios generales (es decir, no demasiado específicos).

En tercer lugar, pueden existir tanto relaciones como cualidades universales (predicados relativos a muchos lugares así como a un solo lugar). Por ejemplo, la relación *madre de*. El enunciado de que todos deben cuidar a su madre en la vejez es por ello un enunciado universal, y el enunciado de que *a* debe cuidar de su madre (pero no tiene semejante deber de cuidar de la madre de otras personas) es universalizable. Lo mismo puede decirse sobre el enunciado de que debo guardar mis promesas pero no las de otras personas. Por ello, no se puede objetar a la tesis de la universalizabilidad que uno puede tener obligaciones sólo con una persona, siempre que esa persona pueda especificarse en términos cualitativos o relacionales universales. Ni siquiera es una objeción de que uno pueda tener la relación en cuestión sólo con una persona. Un ejemplo es el de «madre de».

Esta idea puede relacionarse con la anterior citando un ejemplo famoso pero muchas veces mal utilizado ofrecido por Jean-Paul Sartre (1946, pág. 40). Durante la ocupación nazi de Francia, un estudiante vino a pedir consejo a Sartre. El dilema del estudiante era si debía unirse a las fuerzas francesas libres para combatir el mal del nazismo o permanecer con su madre viuda, que dependía de él. Sartre utiliza el caso para sugerir que en situaciones semejantes los principios universales carecen de utilidad, pues cada caso es único. El propio Sartre parece confundir la universalidad con la objetividad, aunque obviamente son conceptos diferentes.

Pero al margen de esto, su estudiante no tenía que encontrar para sí mismo ningún principio general ni simple. Quizás él era la única persona que se había encontrado nunca en esa particular situación compleja. Pero debe haber sido capaz de formular para sí mismo un principio (muy específico) que pudiese aceptar para situaciones *exactamente* como la suya. Quizás nunca se diesen otras situaciones semejantes. Pero uno puede *imaginar* situaciones hipotéticas tan parecidas a la suya como uno desee; y, so pena de contradecirse, estaría comprometido a admitir que *si* se diesen, debería hacer lo mismo en todas ellas. Un instrumento importante en la argumentación moral es el de que nuestros juicios morales tienen que extenderse a situaciones idénticas, tanto hipotéticas como reales (Hare, 1981, pág. 112 ss.). Pero nada de esto implica que el alumno de Sartre tuviese derecho a censurar a o impedir que otro —sin pedírselo— obrase de otro modo en la misma situación; puede considerar una intromisión el no guardar sus pensamientos para sí.

Así pues, los prescriptivistas universales afirman que los juicios de «debe» son prescriptivos igual que los imperativos normales, pero difieren de éstos por el hecho de ser universalizables. La tarea de explicar qué es el carácter prescriptivo (el rasgo que comparten los enunciados de «debe» con

los imperativos) sólo podemos esbozarla en este lugar. Un acto de habla es prescriptivo si atenerse a él es comprometerse, so pena de ser acusado de falta de sinceridad, a realizar la acción especificada en el acto de habla o bien, si exige que la haga un tercero, a querer que la haga.

El prescriptivismo pertenece así a la clase de teorías éticas conocidas como «internalistas»: las que afirman que aceptar cierto juicio moral es estar *eo itso* motivado de determinada manera. No ha de confundirse ésta con la tesis de que para que un juicio moral sea *verdadero* alguien ha de estar motivado de alguna manera; esta sería una forma de subjetivismo en el sentido antes mencionado. Las teorías internalistas contrastan con las teorías externalistas, según las cuales se puede aceptar un juicio moral independientemente de las propias motivaciones. Así, por ejemplo, según los externalistas no puedo decir sin contradicción o incluso incongruencia pragmática «yo debo, pero no tengo absolutamente ninguna inclinación a». Se entiende por «incongruencia pragmática» el fallo lógico que todos encontramos en el enunciado «él ya ha estado aquí, pero no lo creo».

Se ha criticado a los interioristas y a los prescriptivistas en razón de que hacen que sea imposible decir congruentemente «debes hacerlo, pero no lo hagas», o pensar que uno debe hacer algo, pero no está dispuesto a ello. La otra cara de esta moneda es que, como muestra el «pero», todos pensamos que *algo* falla —incluso algo a nivel conceptual y no sólo moral— en las personas que dicen algo semejante, lo cual no sucedería si fuesen correctos el externalismo y el descriptivismo. Si alguien se debatiese en la duda sobre qué debe hacer, su agonía se esfumaría si llegase a considerar la respuesta a esta cuestión como irrelevante a sus motivaciones o a lo que hizo realmente. Este problema en ocasiones denominado el problema de la *akrasia* o voluntad débil, está fuera del alcance de este artículo (véase Hare, en prensa).

Estamos ahora en condiciones de retomar la cuestión de si los juicios morales pueden denominarse verdaderos o falsos. Sin duda, los imperativos no pueden. Como más fácilmente podemos resolver el problema es volviendo a la idea de significado descriptivo antes explicada. Los juicios morales lo tienen en razón de su universalizabilidad. Emitir un juicio moral es, como hemos visto, invocar implícitamente cierto principio, por específico que sea. En cualquier sociedad moderadamente estable, los principios que aceptan e invocan las personas en sus juicios morales serán bastante uniformes y constantes. En consecuencia, cuando una persona dice que alguien hizo lo que debía en las circunstancias, cualquiera que conozca las circunstancias y comparta estos principios morales comúnmente aceptados supondrá que, si hizo lo que debió, lo que hizo estaba de acuerdo con aquéllos; así, pensará que conoce qué es lo que en particular dijo el hablante que hizo. Entonces, si resultase que la persona no hizo eso, dirá que el hablante

estaba hablando falsamente. Y lo estaba según el sentido descriptivo comúnmente aceptado (es decir, las condiciones de verdad) del término «debe» en esa sociedad.

Esto no es incongruente con el prescriptivismo —razón por la cual es tan equívoca la caracterización del descriptivismo en términos «verdadero-o-falso». Pues también los prescriptivistas pueden otorgar un papel limitado a las condiciones de verdad en la determinación de los significados de los términos morales en una sociedad dada. Si, como creen los descriptivistas, el significado descriptivo de los juicios morales, así determinado, fuese todo su significado, esto tendría como consecuencia el relativismo. Pues podemos conocer el significado descriptivo de «debe» en una sociedad dada; pero de ello no se sigue que tenga el mismo significado en otra sociedad. Un turista procedente de Arabia Saudí, al oír decir a un australiano que la esposa de Tom hizo lo que debía, puede suponer que lo que quería decir es que la esposa obedeció. Pero el australiano puede haber querido decir que desobedeció, porque la sumisión de la mujer no es uno de los principios aceptados en Australia; los australianos tienen otro principio, que cada cual debe afirmar su propio criterio.

Así pues, aunque existe un sentido perfectamente bueno en el cual los habitantes de Arabia Saudí, cuando hablan entre ellos, pueden atribuir verdad o falsedad a sus respectivos juicios morales en razón del significado descriptivo de los términos morales que todos aceptan, esta atribución se quiebra cuando hablan a australianos. También quebraría incluso si estuviesen hablando en Arabia Saudí a una misionera feminista australiana. Esta dificultad podría allanarse diciendo que ambos entienden por «debe» algo más bien vago, por ejemplo, que hacerlo haría feliz a la gente. Pero si intentan establecer las condiciones de verdad o el significado descriptivo de *esto*, disentirían como antes, y de nuevo se cortaría la comunicación; pues podemos supòner que lo que se considera felicidad doméstica en Australia y en Arabia Saudí es muy diferente. La única forma en que un descriptivista puede sortear esta dificultad es decir o bien (si es naturalista) que «debe» y «feliz» tienen significados diferentes en ambos lugares, y por lo tanto diferentes condiciones de verdad, o bien (si es un intuicionista) que, como las convicciones de la gente son diferentes en ambos lugares, también existe *eo ipso* una diferencia en cómo deben comportarse las esposas; y ambas formas de escapar conducen al relativismo (MacIntyre, 1985; Hare, 1986).

El hecho de que los juicios morales tengan un significado descriptivo, y que por ello pueda decirse que tienen, dentro de los límites indicados, condiciones de verdad y que puedan ser verdaderos o falsos, puede utilizarse para arrojar luz sobre la tan discutida cuestión de si puede derivarse el «debe» a partir del «es» (juicios morales a partir de hechos no morales). Dados estos rasgos de los juicios morales, resulta fácil ver por qué ha po-

dido llegar a pensarse que pueden derivarse de juicios descriptivos no morales, bien deductivamente o con ayuda de una definición naturalista, o apelando a un principio moral sintético a priori sustantivo aprehendido por intuición. Pues, como puede decir un habitante de Arabia Saudí, es *obvio* que si una esposa desobedece a su marido (hecho) ella hace lo que no debe (juicio moral). Esto es verdad o bien en virtud del significado de las palabras, pues la desobediencia de las esposas altera la sociedad (naturalismo), o bien es obvio de cualquier modo para quienes han recibido una adecuada formación moral (intuicionismo).

Este carácter obvio se ve reforzado si, como sucede en las sociedades estables, la educación moral ha instilado no sólo un determinado uso del lenguaje, no sólo una conducta congruente con las costumbres vigentes, sino convicciones y sentimientos profundos sobre el carácter obligatorio de esta conducta —es decir, que apartarse de ella va contra la conciencia. Resulta fácil ver cómo se llega a ser naturalista o intuicionista, y en ambos casos pensar que algunas premisas fácticas no morales hacen inevitables ciertas conclusiones de «debe». Los prescriptivistas tienen que negar esto, porque afirman que los juicios morales comprometen al hablante a motivaciones y a acciones, pero los hechos no morales por sí mismos no pueden hacerlo. Por ello, el juicio moral introduce un nuevo elemento en el pensamiento (el elemento prescriptivo o motivacional) que no se encuentra en la desnuda descripción de los hechos. Pero el prescriptivista, si ha de vencer a su oponente, tendrá que ofrecer una explicación, no meramente de por qué la gente tiene que *pensar* que dados los hechos son inevitables los juicios morales, sino de cómo (por qué proceso racional) podemos llegar a un juicio moral prescriptivo en razón de los hechos dados. ¿Es esto posible para los prescriptivistas, que piensan que los juicios morales son prescripciones, y por lo tanto algo más que enunciados fácticos? Esto no parecerá posible a quienes piensan que por la razón sólo pueden descubrirse hechos; pero como hemos visto esto es un error.

Kant, que comprendió este error, ofrece algunas sugerencias sobre cómo actuar. Considera de aplicación la fórmula «obra sólo según aquella máxima mediante la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal», sea cual sea el papel que uno ocupe en la situación resultante (Kant, 1785, BA 82 = 421). Si los juicios morales tienen los rasgos de prescriptividad y universalizabilidad que según los prescriptivistas tienen, este método viene impuesto por la lógica de los conceptos morales. El contenido de las máximas que podemos adoptar, o de los juicios morales que podemos aceptar, dependerá entonces de qué estamos dispuestos a prescribir para todas las situaciones similares (de si, por ejemplo, somos el marido infiel o su esposa engañada).

El «imaginarse a uno mismo en la posición de los demás» es una opera-

ción difícil que plantea tanto problemas prácticos como filosóficos. Los de orden práctico sólo son prueba de que la reflexión moral es difícil: no resulta fácil para las personas. Más adelante examinamos el remedio a esta incapacidad. Las dificultades filosóficas son un tema demasiado amplio para este breve artículo. Se refieren al problema de cómo comparar la fuerza de las preferencias de diferentes personas entre sí y con nuestras propias preferencias; el problema de las «otras mentes» al que han dedicado tanta atención los filósofos; el problema de si tiene sentido *imaginarme* como *otra persona* (¿seguiría siendo *yo*?), y de lo que me veo forzado a decir sobre la situación de esa persona cuando lo hago (Hare, 1981, cap. 7 y refs.).

Un posible recurso para quien busca las necesarias limitaciones al pensamiento moral consiste en decir que a menos que considere a la persona, en cuyo lugar me imagino estar, en pie de igualdad conmigo mismo, mostrando un igual interés por ella, en realidad no me imagino que *yo* sea esa persona. Esto supone considerar que sus preferencias tienen igual importancia que mis propias preferencias actuales, y formar así preferencias para la situación hipotética en la que yo soy ella, de igual fuerza que las que ella tiene en realidad.

Esto es lo que supone seguir la Regla de Oro, hacer a los demás lo que deseamos que nos hagan a nosotros, y querer a nuestro prójimo como a nosotros mismos. También está implícito en la máxima de Bentham «todo el mundo vale lo que uno, nadie más que uno» (citado en Mill, 1861, cap. 5, s.f.). El método kantiano que hemos venido presentando es congruente con una forma de utilitarismo (aunque hemos de añadir que no exactamente la forma de Bentham, porque está formulada en términos de placer, mientras que la teoría de Kant está formulada en términos de voluntad).

Es erróneo pensar, como hacen muchos, que kantismo y utilitarismo tienen que estar enfrentados. No tratar a una persona «nunca simplemente como un medio sino siempre al mismo tiempo como un fin» exige, como dice el mismo Kant en la página siguiente, que «los fines de un sujeto que es un fin en sí mismo deben ser también, para que esta concepción tenga *todo* su efecto sobre mí, en la medida de lo posible, *mis* fines» (1785, BA 69 = 430 s.). Un fin es lo que se quiere por sí mismo; así pues, según Kant, tenemos que dar el mismo respeto a la voluntad de fines de cualquier persona, incluida la propia; y esto es también lo que nos impone el utilitarismo. Esto supone, en un sentido inocuo, considerar los fines de muchas personas como si fuesen los fines de una persona (yo mismo). Pero no supone dejar de «tomar en serio la distinción entre las personas» (Rawls, 1971, págs. 27, 187) —una distinción que tienen muy presente tanto Kant como los utilitaristas.

Aunque puede no haberlo percibido, Kant se enfrenta aquí a la misma dificultad que la que se ha esgrimido a menudo contra el utilitarismo, a sa-

ber, que nos lleva a conclusiones morales que parecen contrarias a la intuición (por ejemplo, que sería correcto castigar al inocente, a partir de supuestos que en la práctica rara vez se cumplen). Pues esto podría ser, en ocasiones tan raras, lo que haría alguien que hacía suyos los fines de los demás y se esforzaba al máximo por fomentarlos. Castigar a un inocente puede evitar una catástrofe mayor para los fines de casi todo el mundo. La solución es la sugerida en realidad por muchos utilitaristas, que supone dividir el pensamiento moral en dos niveles —una idea que nos recuerda la distinción efectuada por Platón (*Menon*, 98 b) y Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, especialmente el libro VI) entre recta opinión o deseo y entendimiento o sabiduría práctica (*phronesis*). Los términos de pensamiento «crítico» e «intuitivo» son nombres adecuados para estos dos niveles. Si tuviésemos un pensamiento moral perfecto podríamos utilizar siempre el método kantiano-utilitarista, es decir el pensamiento crítico. Pero si las personas hiciesen esto, les induciría a error: no tendrían suficiente tiempo o información, y estarían a merced del autoengaño y de la persuasión; y en consecuencia a menudo pretenderían para sí mismos que la conclusión conforme a sus propios intereses era la que exige el método.

Por ello, es aconsejable que las personas se formen en las disposiciones o virtudes buenas que les lleven a hacer, en conjunto, lo que les pediría que hiciesen un pensador moral no sesgado y perfectamente crítico —si es preciso sin demasiada reflexión, si ésta es inoportuna. En otras palabras, deben cultivar las mismas intuiciones a las que apelan los intuicionistas, unidas a una fuerte inclinación a seguirlas, y con otros sentimientos moralmente deseables (por ejemplo, amor) que las refuercen. Sólo cuando entran en conflicto estas disposiciones generales (como sucede en ocasiones) nos veremos impulsados a cierta reflexión crítica, e incluso entonces dudaremos de nuestras propias facultades.

Sin embargo, si se trata de decidir *qué* intuiciones y disposiciones hemos de cultivar, no podemos confiar en las propias intuiciones, como hacen los intuicionistas. Cuando tengamos el ocio y estemos libres de todo sesgo egoísta, deberemos reflexionar críticamente sobre cuales son las correctas o las mejores, juzgadas por la medida en que, en general, su cultivo satisface los fines de las personas. Y esto es lo que han hecho las personas con sabiduría práctica siglo tras siglo; por ello, se presume que las convicciones morales que comparten las personas reflexivas son las correctas. Pero se trata sólo de una presunción: algunas de ellas pueden no ser las correctas. Por ejemplo, ¿es correcto pensar que es moralmente legítimo comer animales no humanos? Si dudamos de que estén en lo correcto nuestros antecesores, estamos obligados a ejercer cierta reflexión crítica nosotros mismos; pero incluso entonces convendrá ser humilde y no confiar demasiado en uno mismo. La «sabiduría de los siglos» tiene cierta autoridad simplemente por

ser el resultado de la reflexión de numerosas personas en situaciones diversas.

Los descriptivistas se sienten reconfortados por esta «sabiduría de los siglos»; afirman que *conocen* que sus pronunciamientos son correctos. Y en realidad en cierto sentido lo conocen; han aprendido, y no olvidado, que determinados tipos de actos son correctos y otros incorrectos. Pero antes de reconfortarse tanto, deberían conversar con un *afrikaner* que sabe que es malo que los negros reclamen la igualdad con los blancos, o con un fundamentalista musulmán que sabe que es correcto lapidar a las mujeres adúlteras.

Bibliografía

Aristóteles: *Ética nicomaquea,* Madrid, Gredos, 1985.

Austin, J. L.: *Philosophical papers* (Oxford: Oxford University Press, 1961). Trad. esp.: *Ensayos filosóficos,* Madrid, Alianza Editorial, 1988.

—: *How to do things with words* (Oxford: Oxford University Press, 1962). Trad. esp.: *Cómo hacer cosas con palabras,* 2.ª ed., Barcelona, Paidós, 1988.

Hare, R. M.: *Freedom and reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963).

—:«Wanting: some pitfalls», *Agent, Action and Reason*, eds. R. Binkley y cols. (Toronto: Toronto University Press; y Oxford: Basil Blackwell, 1971).

—:«Principles», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 73 (1972/3).

—:«Some confusions about subjectivity», *Freedom and morality*, ed. J. Bricke (Lawrence: University of Kansas, 1976).

—: *Moral thinking* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

—: «How to decide moral questions rationally», en italiano, *Etica e diritto: le vie della giustificazione razionalle*, ed. E. Lecaldano (Laterza: Roma, 1985). Versión inglesa en *Critica* 18 (1987).

—: «Ontology in ethics», *Morality and objectivity: essays in the memory of John Mackie*, ed. T. Honderich (Londres: Routledge, 1985).

—: «A *reductio ad absurdum* of descriptivism», *Philosophy in Britain today*, ed. S. Shanker (Londres: Croom Helm, 1986).

—: *Essays in ethical theory* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

—: «Weakness of will», *Encyclopedia of ethics*, ed. L. Becker (Nueva York: Garland).

Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Madrid, Espasa-Calpe, 1971.

—: *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía,* en I. Kant, *Teoría y práctica,* Madrid, Tecnos, 1986.

—: *Crítica de la Razón Práctica,* Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

MacIntyre, A.: «Relativism, power and philosophy», *Proceedings of American Philosophical Association* 59 (1985).

Mill, J. S.: *Utilitarianism* (1863). Trad. esp.: *El utilitarismo,* Madrid, Alianza Editorial, 1984.

—: *A system of logic* (1843); 5ª. ed. (Londres: Parker, 1862), último capítulo del último volumen.
Platón: *Menón,* Madrid, Gredos, 1983.
Rawls, J.: *A theory of justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971). Trad. esp.: *Teoría de la Justicia,* México, FCE, 1978.
Sartre, J.-P.: *El existencialismo es un humanismo,* Barcelona, Edhasa, 1989.
Shaw, Bernard: *Maxims for revolutionists*, apéndice a *Man and Superman* (Londres: Constable, 1903).
Urmson, J. O.: *The emotive theory of ethics* (Londres: Hutchinson, 1968).

Otras lecturas

Seanor, D. y Fotion, N.: *Hare and critics* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

41
LA MORALIDAD Y EL DESARROLLO PSICOLÓGICO

Laurence Thomas

1. Introducción

¿Existen etapas de desarrollo psicológico universales? ¿Existen etapas de desarrollo moral universales? El primer interrogante pregunta si el desarrollo psicológico adecuado es el mismo en todos los seres humanos. Pregunta si existen creencias (relativas a los demás y a uno mismo), actitudes, emociones, modos de interacción, orientaciones motivacionales, aptitudes cognitivas y otros rasgos característicos de todos los seres humanos en diferentes etapas de la vida. La respuesta afirmativa significa que puede valorarse el crecimiento psicológico de todo ser humano desde el mismo punto de vista. El segundo interrogante pregunta si el desarrollo moral adecuado es el mismo en todos los seres humanos. Pregunta si existen creencias, valores, juicios y conductas morales características de todos los seres humanos en diferentes etapas de la vida. Una respuesta afirmativa significa que el crecimiento moral de todos los seres humanos puede valorarse desde el mismo punto de vista. Muchos querrían pensar que estas dos preguntas encuentran una respuesta afirmativa.

Ahora bien, hay una tercera pregunta que, por así decirlo, eleva las apuestas: si es afirmativa la respuesta a las dos primeras preguntas, ¿están ligadas de manera fundamental estas dos formas de desarrollo universales? Sería realmente muy importante una respuesta afirmativa a esta cuestión. Quizás resulta claro que el desarrollo moral presupone una considerable dosis de desarrollo psicológico. Después de todo no suponemos que un bebé de un año puede ejercitar el razonamiento moral abstracto: por ejemplo, captar el imperativo categórico de Kant o comprender la máxima utilitaria del mayor bien para el mayor número. Pero esto sólo prueba que el

desarrollo moral es imposible sin el desarrollo psicológico —y no que si tenemos desarrollo psicológico debemos tener desarrollo moral. Así pues, la pregunta más interesante es ésta: ¿están relacionados el desarrollo psicológico y el moral de forma tal que el desarrollo moral acompañe al desarrollo psicológico —o al menos a algunos aspectos de éste?

En los últimos tiempos, ha sido Lawrence Kohlberg quien más ha destacado entre quienes han ofrecido una respuesta afirmativa y sistemática a estos interrogantes. Kohlberg cree que existen etapas de desarrollo moral definitivas y, además, que existe una medida de congruencia entre éste y el desarrollo psicológico. En concreto, cree que una vez consumado el desarrollo psicológico, en relación a las aptitudes cognitivas, tiene lugar el desarrollo moral. Las aptitudes cognitivas se refieren, entre otras cosas, a las aptitudes de razonamiento características del pensamiento lógico y abstracto, la capacidad imaginativa y la capacidad para efectuar una categorización conceptual significativa —que los animales y la tierra pertenecen a diferentes categorías morales; que dañar simplemente a una persona, de manera accidental y sin negligencia, es diferente de causarle un daño intencionado. Así pues, puede entenderse que entre estas aptitudes figura la capacidad de captar la manera en que unas acciones (y en general los acontecimientos) pueden diferir entre sí.

Si bien concuerdo considerablemente con muchos aspectos de la teoría de Kohlberg, creo que tiene dificultades insuperables. Una de éstas, la relativa al sesgo en razón del género, ha sido la planteada por Carol Gilligan (1982). No voy a abordar este problema, pues la cuestión de la diferencia de una «ética femenina» es examinada por Jean Grimshaw en este libro (artículo 43). En el último apartado, titulado «¿Qué es el desarrollo moral?», planteo otros problemas.

2. La explicación de Kohlberg del desarrollo moral

Kohlberg afirma que existen tres niveles de desarrollo moral, cada uno de los cuales tiene dos etapas. Así pues, en conjunto tenemos seis etapas; y afirma que estas etapas se siguen invariablemente, lo que significa que cada persona pasa de una etapa a la siguiente sin saltarse nunca la anterior. Esto no quiere decir que todo el mundo tenga que llegar hasta el nivel superior —la sexta etapa. De hecho, una persona puede estabilizarse en la cuarta o quinta etapa. Lo que quiere decir más bien es sencillamente que para alcanzar la sexta etapa una persona debe atravesar cada una de las etapas previas, y hacerlo de manera secuencial. A continuación se ofrece una breve descripción de cada una de las etapas, agrupadas por niveles.

Nivel A. Nivel preconvencional

Etapa 1. La etapa de castigo y obediencia. Se obedece para evitar ser castigado; por consiguiente, la razón para hacer lo correcto es evitar el castigo. Los intereses de los demás son irrelevantes para uno excepto en su relación con nuestro bienestar.

Etapa 2. La etapa de la orientación e intercambio individual instrumental. El individuo tiene por objetivo hacer lo que puede fomentar sus intereses, aun reconociendo que los demás tienen intereses. Considera correcto que todos los individuos persigan sus propios intereses. La única razón para hacer lo correcto es fomentar los propios intereses. Los conflictos han de resolverse mediante el intercambio instrumental de servicios.

Nivel B. Nivel convencional

Etapa 3. La etapa de las expectativas interpersonales, de las relaciones y la conformidad. Las expectativas de los demás cobran importancia para uno. Los intereses del propio grupo pueden tener preferencia sobre los propios intereses. El individuo es capaz de ponerse en el lugar de otro. El hacer lo correcto significa cumplir las expectativas de las personas próximas a uno. Se hace lo correcto para obtener su aprobación.

Etapa 4. La etapa del sistema social y el mantenimiento de la conciencia. El individuo es leal a las instituciones sociales vigentes. El hacer lo correcto significa cumplir los deberes y obligaciones institucionales. Se hace lo correcto para mantener las propias instituciones.

Nivel C. Nivel posconvencional y de principios

Etapa 5. La etapa de los derechos prioritarios y el contrato social. Se reconoce que existe una perspectiva racional según la cual existen valores y derechos —como la vida y la libertad— que no deben su importancia a las instituciones sociales, y que deben mantenerse en cualquier sociedad. En caso contrario, el individuo se preocupa porque las leyes y deberes para con la sociedad se basen en el ideal del mayor bien para el mayor número. Mientras estén protegidas la vida y la libertad, el hacer lo correcto significa respetar los valores de la propia sociedad *porque* tienen una aceptación generalizada y son suscritos de manera imparcial. Se hace lo correcto porque un ser racional está obligado a cumplir los preceptos, que protegen la vida y la lealtad, a los que habría dado su consentimiento en cualquier caso.

Etapa 6. La etapa de los principios éticos universales. Existen principios éticos universales que todos deben seguir, y que tienen prioridad sobre todas las obligaciones legales e institucionales. El hacer lo correcto consiste en obrar de acuerdo con estos principios. Uno hace lo correcto porque un ser racional capta la validez de estos principios y se compromete a seguirlos.

En el núcleo de la concepción de Kohlberg se encuentra la siguiente tesis provocadora: al comienzo de nuestra vida partimos de una perspectiva egocéntrica y, mediante el desarrollo cognitivo resultante de nuestro empeño en resolver conflictos cada vez más complejos y de nuestra capacidad de simpatía, llegamos a adoptar una perspectiva moral cada vez más genuinamente altruista o de consideración a los demás, cuya plena expresión se alcanza en la sexta etapa.

Kohlberg afirma que cada etapa superior representa una forma de desarrollo cognitivo que de hecho constituye también una forma de desarrollo moral. Así, escribe lo siguiente:

> Presento una teoría psicológica que explica ... *por qué* el movimiento es siempre en sentido ascendente y tiene lugar de acuerdo con una secuencia invariable. Mi teoría psicológica de por qué el desarrollo moral es ascendente y secuencial es en general la misma que mi justificación *filosófica* para afirmar que una etapa superior es más adecuada o más moral que una etapa inferior (Kohlberg, 1981, pág. 191, *en el original*).

> Así, he defendido un paralelismo entre una teoría del desarrollo psicológico y una teoría moral formalista sobre la base de que los criterios de desarrollo *psicológicos formales* de diferenciación e integración del equilibrio estructural se proyectan en los criterios *morales formales* de obligatoriedad y universalidad (Kohlberg, 1981, pág. 180, *en el original*).

Puede decirse que el desarrollo cognitivo y el moral van de la mano porque 1) los conflictos constituyen una parte ineliminable del tejido de la interacción social; 2) la apelación a la moralidad es en última instancia la única manera satisfactoria de resolver los conflictos, y 3) como inevitablemente los conflictos son cada vez más difíciles, es preciso pasar a una etapa superior, y por lo tanto a una forma más idónea de razonamiento moral, para resolverlos adecuadamente. Kohlberg afirma que el razonamiento moral de cada etapa es a la vez más adecuado desde el punto de vista moral y complejo desde el punto de vista cognitivo, y supone formas nuevas de razonamiento y no una mera extensión de las formas de razonamiento existentes a circunstancias nuevas (Kohlberg, 1981, págs. 137, 147). Un adulto cuyas aptitudes cognitivas fuesen equivalentes a las de un niño de cinco

años nunca podría, en términos de desarrollo moral, avanzar a la cuarta etapa o superior, porque esta persona nunca sería capaz de desarrollar el pensamiento abstracto que exigen estas etapas. Ni tampoco sería nunca capaz de ver la inadecuación del razonamiento moral característico de la etapa inferior.

Kohlberg afirma que la etapa moral de las personas puede determinarse por su respuesta a diversos escenarios morales presentados a ellas, como el dilema de Heinz. Este dilema surge del caso imaginario de una mujer que está muriéndose de cáncer. Hay un fármaco que puede salvarla, pero el farmacéutico pide doscientas cincuenta mil pesetas por una pequeña dosis, un precio diez veces superior al precio de coste del fármaco. Al haber podido conseguir sólo cien mil pesetas y tras fracasar todos sus ruegos al farmacéutico, en un ataque de desesperación, Heinz asalta la farmacia y roba el fármaco para su mujer (Kohlberg, 1981, pág. 12). Según Kohlberg, Heinz hace lo correcto, porque la vida es más valiosa que la propiedad. Más aún, Kohlberg afirma que sólo un razonamiento moral de la sexta etapa puede afrontar adecuadamente este dilema. A continuación se expone brevemente por qué, en opinión de Kohlberg, cada una de las etapas anteriores no puede afrontar adecuadamente el dilema de Heinz, entendiendo que esto lleva a la conclusión de que el marido debe poner la vida de su esposa por encima de la seguridad de la propiedad del farmacéutico.

El razonamiento moral de la quinta etapa no puede hacerlo adecuadamente, aunque reconoce que existen valores independientes de la sociedad, porque el pensamiento de la quinta etapa cree que la moralidad está esencialmente basada en el consenso racional en el empeño por procurar el mayor bien para el mayor número, siendo *tanto* la vida *como* la libertad bienes no negociables. Así, esta etapa no tiene los recursos para resolver los conflictos que plantean las exigencias encontradas de la vida y la libertad. El razonamiento moral de la cuarta etapa tampoco puede hacerlo porque según el pensamiento moral de esta etapa el bien y el mal son simplemente cuestión de lo que dice la ley; y la ley puede o no reconocer la importancia de toda vida. El razonamiento moral de las etapas una a tres en realidad no puede hacer justicia siquiera a la idea de que hay que respetar la vida. Los individuos en la tercera etapa definen el bien y el mal en términos de las expectativas de los demás; los de la segunda etapa creen que hacer el bien es secundario a fomentar los propios intereses, y los que se encuentran en la primera etapa sólo se interesan por evitar el castigo. En estas tres etapas ni siquiera se da una adhesión nominal a la importancia de la vida misma.

Se afirma que el rasgo más destacado de los individuos en la sexta etapa es su capacidad cognitiva de lo que Kohlberg denomina reversibilidad:

> un juicio moral debe ser reversible ... Hemos de ser capaces de aceptar nuestros jui-

cios o decisiones cuando intercambiamos nuestra posición con la de otros en la situación que se juzga (Kohlberg, 1981, pág. 197).

Todos los individuos en la sexta etapa pueden llegar a un acuerdo *porque* sus juicios son totalmente reversibles: han asumido el punto de vista de cualquier otro al elegir, en tanto en cuanto es posible hacerlo, cuando las perspectivas entran en conflicto (Kohlberg, 1981, pág. 214, cursiva nuestra).

Al parecer, para Kohlberg la reversibilidad es nuestra capacidad de simpatía en su expresión lógica más plena y consumada en el contexto de la interacción social (véase también el concepto de universalizabilidad, examinado en esta obra en el artículo 14, «La ética kantiana», y en el artículo 40, «El prescriptivismo universal»). Como señala Kohlberg: «cualquiera que entienda los valores de la vida y la propiedad reconoce que la vida es moralmente más valiosa que la propiedad» (Kohlberg, 1981, pág. 123). Una persona en la sexta etapa comprende esto como una persona comprende que la noche sigue al día.

Antes de volver al examen de la teoría de Kohlberg no estarán de más unas observaciones finales. En primer lugar, Kohlberg no afirma que todas las personas alcancen la sexta etapa . En realidad parece pensar que la mayoría de las personas se encuentran en la cuarta etapa . En segundo lugar, aunque Kohlberg parece sugerir que el desarrollo moral viene después del desarrollo psicológico, afirma que el paralelismo entre las etapas cognitivas y morales no es perfecto. Kohlberg dice lo siguiente: «ello se debe a que una persona situada en una determinada etapa cognitiva puede encontrarse en una o más etapas inferiores del desarrollo moral» (138). Con respecto a la sexta etapa dice: «pero quizás quienes son *capaces* de razonar de ese modo [en la etapa seis] no deseen ser mártires como Sócrates, Lincoln o King y *prefieran* razonar a un nivel inferior» (pág. 139, cursiva en el original) (en su momento ofreceré una explicación de esta tesis). Kohlberg invoca a estos tres personajes históricos como muestras de pensamiento de la sexta etapa.

Por último, la formulación de Kohlberg del desarrollo moral no es neutral entre teorías morales. Kohlberg afirma que «la sexta etapa es una teoría deontológica de la moralidad» (169), mientras que con la etapa cinco obtenemos una teoría moral utilitaria (175) (véanse el artículo 14, «La ética kantiana», el artículo 17, «La deontología contemporánea», y el artículo 19, «El consecuencialismo»). Pero como se afirma que cada etapa superior es más adecuada que las inferiores, de ello se sigue, en opinión de Kohlberg, que la teoría moral deontológica es más adecuada que la teoría moral utilitaria. Esto es, por lo menos, una tesis muy controvertida. Nuestro examen crítico de Kohlberg puede comenzar aquí.

3. Examen de la teoría de Kohlberg

Muchos autores han afirmado que la teoría moral utilitaria es inadecuada. Sean o no sólidas sus críticas, lo que a primera vista parece patentemente falso es la tesis de Kohlberg de que el razonamiento moral que suscribe el utilitarismo es, sólo por esta razón, cognitivamente menos elaborado que el razonamiento moral que suscribe una teoría moral deontológica como la de Kant. La idea misma parece ridícula cuando se considera la larga línea de destacados pensadores que han suscrito alguna forma de utilitarismo: Jeremy Bentham, John Stuart Mill y Henry Sidgwick.

No está del todo claro por qué Kohlberg piensa que ha defendido la concepción de que el razonamiento moral deontológico es cognitivamente más elaborado que el razonamiento moral utilitario. Recordemos que el rasgo más destacado del razonamiento moral de los individuos de la sexta etapa es la capacidad cognitiva de reversibilidad. Se dice que sus juicios son plenamente reversibles. La reversibilidad es la capacidad cognitiva de ponerse imaginariamente en el lugar de otro, y de atenerse a un juicio que tiene en cuenta lo más posible el punto de vista del otro. Un juicio moral plenamente reversible es un juicio no egocéntrico. Pero dada esta caracterización del razonamiento moral deontológico de la sexta etapa, no existe razón alguna para pensar que el razonamiento moral utilitario pueda carecer de semejante complejidad y riqueza cognitiva. En realidad, Kohlberg está aquí obviamente equivocado (véase el artículo 40, «El prescriptivismo universal»).

Ahora bien, lo que Kohlberg quiere afirmar es, por supuesto, que la capacidad cognitiva de reversibilidad, unida a la universalidad, está dotada de considerable contenido moral —que, por así decirlo, supone un conjunto particular de ópticas morales. Así, afirma que todas las personas de la sexta etapa simplemente *ven* que la vida siempre es más valiosa que la propiedad —un juicio que supuestamente no avala el utilitarismo. Esta tesis en favor de las capacidades cognitivas relativa a las etapas quinta y sexta está en el núcleo mismo de la teoría de Kohlberg. Pero desafortunadamente Kohlberg parece no decir nada en su defensa.

Éste es un buen momento para destacar una diferencia importante entre las tesis relativas al razonamiento moral en favor de las aptitudes cognitivas de las etapas quinta y sexta, por una parte, y las etapas uno a cuatro, por otra. Se dice que las aptitudes cognitivas de las etapas quinta y sexta tienen un contenido moral sustantivo, y que las capacidades cognitivas de las últimas etapas tienen más contenido de este tipo que el de las primeras. Con su aplicación uno «ve» que hay que suscribir determinados valores morales: en el caso de la quinta etapa, que la sociedad debe siempre respetar la vida y la libertad; en el caso de la sexta etapa que la vida siempre debe valorarse

más que la propiedad. En cambio, las capacidades cognitivas de las etapas anteriores —se dice— carecen de un contenido moral sustantivo. No existe un conjunto identificable de valores cuya defensa sea característica de las personas de estas etapas anteriores.

Más bien, al parecer los individuos en las etapas uno a cuatro parecen identificarse únicamente por la forma en que llegan a los valores morales que suscriben. Para la persona en la cuarta etapa, es correcto lo que la sociedad dice que es correcto (ni más, ni menos). Para la persona de la tercera etapa, lo correcto es lo que define el grupo con el cual uno se identifica. Para la persona de la etapa dos lo correcto es lo que promueve el propio interés —aun cuando obra en el conocimiento de que también los demás tienen intereses. Y para la persona de la primera etapa, el hacer lo correcto no es ni más ni menos que evitar el castigo. Desde la primera a la cuarta etapa lo que tenemos esencialmente es una progresión a lo largo de una única dimensión, a saber la de identificarse con los intereses y valores de los demás: en cada etapa sucesiva de desarrollo moral una persona se identifica con los intereses de un círculo de personas considerablemente más amplio. En estas etapas no hay restricción alguna sobre cuales pueden ser los objetos de estos intereses y valores o sobre cómo han de ordenarse semejantes intereses y valores. Así, desde una perspectiva de la etapa cuatro, una sociedad que pretenda conservar su homogeneidad a expensas de los grupos étnicos minoritarios es tan buena como una sociedad que se proponga tratar por igual a todas las personas, independientemente de su origen étnico. Por consiguiente, el desarrollo moral adecuado de los niños de ambas sociedades sería suscribir en la cuarta etapa los intereses y valores de su propia sociedad porque los niños se identifican de manera suficiente con los miembros de su sociedad. Son sorprendentes las implicaciones de esta idea, sobre la cual volveré en la sección siguiente.

Sin embargo, a partir de la quinta etapa tiene lugar un cambio cualitativo en el carácter del desarrollo moral. Lo que tenemos no es tanto una forma nueva o más profunda de identificación con los demás, sino un juicio sobre el contenido y ordenación de intereses y valores. Mientras que en las etapas inferiores son, por así decirlo, negociables la vida y la libertad, en la quinta etapa se vuelven no negociales. Por vez primera, el desarrollo moral incluye un elemento crítico, pues un aspecto de este desarrollo es ahora el recurso para criticar a aquellos con los cuales uno se identifica. Una sociedad que quite sumariamente la vida y limite la libertad de cualquiera de sus miembros es mala, y punto. Una persona en la quinta etapa juzgaría la cuestión de este modo —y presumiblemente lo haría independientemente de cuantos miembros de la sociedad pensasen de otra manera. Así, el valor moral también entra en escena; pues al contrario que los de los individuos de la cuarta etapa, los de la quinta etapa no se preocupan tanto por identifi-

carse con los intereses y valores de los demás como para adoptar de manera acrítica la perspectiva moral de la sociedad. Y los individuos dispuestos a ser conocidos por tener creencias morales que disienten de las de la mayoría de sus conciudadanos muestran una dosis de valor moral. Por ejemplo, hace unos doscientos años, en los Estados Unidos, cualquiera que se pronunciaba contra la esclavitud como posesión, siquiera sólo en una conversación informal, mostraba una dosis de valor moral, dado el clima moral de la época. Sin duda, un abolicionista mostraba aún mayor valor. Pero entonces el valor no es una cuestión de todo o nada.

La diferencia entre las etapas cinco y seis no está sólo en que se afirma que las capacidades cognitivas características de la sexta etapa tienen un mayor contenido moral sustantivo y por lo tanto una perspectiva crítica más amplia, sino también en que se muestra un mayor coraje moral. Recuérdese la observación de Kohlberg de que «quizás aquellos *capaces* de razonar de ese modo [en la sexta etapa] no deseen ser mártires como Sócrates, Lincoln o King y *prefieran* razonar a nivel inferior». De esto se deduce naturalmente que las personas de la sexta etapa están dispuestas a entregar su vida por sus convicciones morales (pues estos individuos fueron ejecutados por sus creencias) y que los individuos que no están dispuestos a ello no han consumado la sexta etapa. Esto sugeriría sin duda que el coraje ocupa ahora un papel más central en el desarrollo moral. Parece que en el tránsito de la quinta a la sexta etapa hay dos cosas igualmente importantes: el desarrollo de las capacidades cognitivas necesarias y la adquisición de una determinada estructura motivacional para tener el valor de mantener las propias convicciones aun a costa de la propia vida. Y como el mismo Kohlberg admite, no se puede decir que la primera suponga la última, pues reconoce que las personas pueden ser capaces de razonar en la sexta etapa pero prefieran razonar a un nivel inferior. La cuestión que obviamente se presenta es la siguiente: ¿cómo llegan las personas a tener el coraje necesario para estar en la sexta etapa? Kohlberg no ofrece una respuesta a esta importante pregunta.

Tanto si se está o no de acuerdo con la explicación de Kohlberg de cómo progresan las personas de la primera a la quinta etapa, Kohlberg explica cómo sucede supuestamente esto. E incluso con el tránsito cualitativo de la etapa cuarta a la quinta Kohlberg dice lo suficiente para darnos una idea de cómo puede tener lugar el tránsito. Parece intuitivamente aceptable que con capacidades cognitivas suficientes una persona llegue a ver que limitar sumariamente la libertad de los demás o quitarles la vida es moralmente malo. Y tiene sentido suponer que en el curso normal de las cosas llegamos a identificarnos con un ámbito de personas más amplio, al menos hasta cierto punto. Pero contando con las capacidades cognitivas necesarias, ¿qué es lo que hace que los individuos lleguen a ser personas que han

consumado la sexta etapa —es decir, que han llegado a tener el profundo coraje para mantener sus convicciones? Intento responder esta pregunta en la sección siguiente.

6. ¿Qué es el desarrollo moral?

Pensemos en lo que significa el desarrollo moral del tipo de Kohlberg hasta la cuarta etapa en el Canadá actual, por una parte, y lo que significa en el caso del Tercer Reich, por otra. El Canadá constituye un ejemplo de sociedad liberal igualitaria que con sus prestaciones de asistencia sanitaria de amplio alcance parece situar la importancia de la vida en la cúspide misma de los valores. Por otra parte, la Alemania nazi es una de las pocas instituciones de la historia moderna (la esclavitud norteamericana, la Rusia stalinista y el apartheid son otros ejemplos) a los que inequívocamente se considera instituciones profundamente perversas. Si se interpreta literalmente la teoría de Kohlberg, las etapas iniciales del desarrollo moral no tienen nada que ver con el tipo de valores que llegan a suscribir las personas, con el tipo de formación que éstas reciben. Así pues, Kohlberg presenta un enfoque del desarrollo moral nada aristotélico, pues Aristóteles pensó que una persona sólo podía devenir moralmente buena llegando a hacer las cosas moralmente buenas de manera habitual (*Ética a Nicómaco*).

Si se interpreta literalmente a Kohlberg, las personas que en la cuarta etapa llegaron a suscribir la ideología antisemita nazi estaban dando muestra de un desarrollo moral tan adecuado como los canadienses actuales que en la cuarta etapa llegan a suscribir la ideología igualitaria de la sociedad canadiense. Pues en la cuarta etapa no se suscriben valores morales intrínsecos —sólo los valores de la propia sociedad. Ahora bien parece bastante razonable decir que la capacidad de identificarse cada vez más con un grupo más amplio de personas y, al final, con la propia sociedad, constituye una forma de desarrollo psicológico. En consecuencia, no hay problema en suponer que en estos dos casos tenemos un desarrollo psicológico paralelo. Pero ¿un desarrollo moral paralelo? Bien, esta parece ser otra cuestión.

Lo anterior sugiere dos cosas. Una es que no podemos hablar de un desarrollo moral de manera totalmente independiente del contenido. La otra es que los desarrollos cognitivo y moral no son tan paralelos o isomórficos como querría pensar Kohlberg (Kohlberg, 1983, pág. 136). Pues si la Alemania nazi constituye alguna indicación, podría parecer que las personas pueden estar cognitivamente en la cuarta etapa y sin embargo ser seres humanos cabalmente perversos. Y Kohlberg afirma que en gran medida las personas en la Alemania nazi estaban —respecto a sus capacidades cognitivas— no más allá de la cuarta etapa, pues afirma que, en la quinta etapa,

una persona reconoce la vida y la libertad como valores no negociables intrínsecos de cualquier persona.

Podría señalarse en defensa de Kohlberg que su teoría contempla que incluso las personas en la sexta etapa puedan tener juicios morales diferentes sobre cuestiones morales de importancia fundamental, pues Kohlberg reconoce que «Sócrates aceptaba más la esclavitud que Lincoln, quien la aceptaba más que King» (Kohlberg, 1983, pág. 129). De hecho Kohlberg escribe que «es más fácil desarrollarse hasta la sexta etapa en la Norteamérica actual que en la Atenas del siglo V o la Jerusalén del siglo I» (ibid.). Pero incluso si concedemos, como creo que deberíamos hacer, que hay que tener en cuenta el contexto histórico (Thomas, 1989, sec. 1), esta idea apenas sirve para valorar mejor desde el punto de vista moral a la Alemania nazi. Podemos decir que Sócrates y Lincoln estaban ambos de manera moralmente admirable por delante de su época, aun cuando aceptaban la esclavitud en diferente medida (Thomas, 1989, sec. 1). No puede decirse lo mismo en favor de la Alemania nazi.

Pero suponiendo que importan los contextos históricos, ¿no vicia esto de manera fundamental la empresa de Kohlberg? Si las personas en la sexta etapa pueden suscribir diferentes valores morales, ¿qué queda de la universalidad de los juicios morales que postula para esta etapa? ¿O acaso no hay que entender esto en el sentido fuerte de que todas las personas en la sexta etapa suscriben los mismos juicios morales independientemente del contexto histórico, sino sólo en el sentido considerablemente más débil de que todas las personas en la sexta etapa y en el mismo contexto histórico suscriben los mismos juicios morales? Si no se interpreta en sentido fuerte, una vez más esto sugeriría que el desarrollo cognitivo y el moral no son tan isomórficos como querría creer Kohlberg —entendiendo por isomorfismo que el desarrollo moral cognitivo genera el mismo conjunto de juicios morales sustantivos, y punto.

Ahora bien, como he señalado, según Aristóteles, es indispensable la formación moral para el desarrollo moral; pues según el filósofo griego, es preciso una firme disposición a hacer lo correcto para tener un buen carácter moral; y parece razonable decir que en general sólo se adquiere una firme disposición a hacer lo correcto con el paso del tiempo. Para ver que la concepción de Aristóteles tiene obviamente aquí más sentido, pensemos en lo que implica el pensamiento de Kohlberg con respecto a las personas en la cuarta etapa en una sociedad nazi y su tránsito a las etapas cinco y seis.

Por lo que respecta a esta transición, ¿qué quiere decir que la sociedad nazi muestra un desarrollo moral adecuado en la cuarta etapa? Es difícil pensar que la ideología nazi sea en algún sentido precursora de un pensamiento y actitudes morales mejores. Lo decisivo aquí es que si el tránsito a una etapa superior constituye una forma de progreso moral, parecería que

no cualquier cosa puede servir de piedra de toque para semejante progreso. Si el adquirir la virtud de la honestidad es una muestra de progreso moral, difícilmente se contribuye a esta meta enseñando a los individuos a prevaricar con pericia. Una vez más, si adquirir la virtud de la amabilidad es una muestra de progreso moral, sin duda no se contribuye a este fin enseñando a las personas a tratar a los demás de manera implacable y sádica. Parece absolutamente ridículo y totalmente contrario al sentido común decir que un canadiense en la cuarta etapa que suscriba los ideales de igualdad y un miembro del Tercer Reich en la cuarta etapa que suscriba los ideales de la ideología nazi están haciendo ambos un progreso igualmente bueno a lo largo de la senda del desarrollo moral.

En general, parece que no puede existir un desarrollo moral a falta de un contenido sustantivo sobre el bien y el mal. Sin duda, el desarrollo moral exige una considerable dosis de identificación con los demás. Sin embargo esto no basta —incluso desde muy temprano. Por consiguiente, no está claro que las etapas iniciales de Kohlberg constituyan etapas de desarrollo moral. Al parecer el desarrollo moral es absolutamente imposible a falta de formación moral. La teoría de Kohlberg no es incompatible con semejante formación. Lo que sucede es que presenta su teoría como si esta formación no fuese en realidad central para este tipo de desarrollo. Puede decirse que esta no es una omisión menor.

Incluso si una teoría adecuada del desarrollo moral debe otorgar a la formación moral un papel central entre sus postulados, subsiste otra importante cuestión: ¿son las personas que han alcanzado un desarrollo moral pleno aquellas dispuestas a dar su vida por sus convicciones morales? Martin Luther King, Jr. afirmaba que la vida no vale la pena si uno no está dispuesto a morir por algo. Esto parece ser intuitivamente correcto. Pero si esto no se debe al mero reconocimiento de que es correcto que una persona esté dispuesta a morir por algo, como admite el propio Kohlberg, ¿a qué se debe esto? Una respuesta muy plausible es que se debe a la autoestima moral.

Por lo general la autoestima está anclada en la convicción de que existen actividades que *somos capaces de realizar especialmente bien* y en virtud de las cuales al menos aquellos con los que nos identificamos pueden juzgar meritoria nuestra vida. Nuestra autoestima puede vincularse a casi cualquier tipo de actividad: la danza, el boxeo, el estudio, el llevar una casa, la paternidad; nuestra capacidad de atraer parejas sexuales (recuérdese el Dorian Gray de Oscar Wilde), nuestras dotes mecánicas, nuestra lealtad, etc. En particular, nuestra autoestima puede vincularse a nuestras actividades morales. La autoestima así anclada se denomina aquí autoestima moral. Normalmente más de una actividad contribuye a la autoestima general de una persona: una persona es buen cónyuge y padre, buen hombre de nego-

cios (aunque no excepcional), y un miembro muy respetado de la sinagoga local —por no decir un individuo bastante decente. Sin embargo es muy posible que la fuente primaria de la autoestima de una persona sea un único afán. Virtualmente todos sus esfuerzos y energías están dedicados a su éxito, y no les importa mucho nada más. Presumiblemente, la madre Teresa es un caso semejante. En comparación al éxito de sus esfuerzos caritativos sin duda todo lo demás carece para ella de importancia; y la admiramos profundamente por ser de este modo. Muchos atletas profesionales (al menos en el ámbito de Norteamérica) constituyen otros ejemplos de individuos para los cuales la fuente primordial de su autoestima es prácticamente un único empeño. A menudo esto ha resultado ser una decisión crítica en el crepúsculo de su carrera; por ello, algunos posponen la jubilación hasta el punto en que resulta embarazoso casi para todos. Esto es significativo porque apunta a la extraordinaria dificultad de abandonar una meta, cuya prosecución con éxito ha sido la fuente primordial de nuestra autoestima.

Cuando la búsqueda con éxito de una meta única es la fuente primordial de la autoestima de una persona, virtualmente no hay ningún sacrificio demasiado grande para garantizar su éxito. Así, sugiero que si lo característico de la sexta etapa es que las personas que se encuentran en ella están dispuestas a ser mártires por una causa recta, ello se debe a que para estas personas llevar una vida moral es la fuente primordial de su autoestima. Si esta formulación parece demasiado inocua, considerémosla de nuevo. En primer lugar, para la mayoría de las personas que llevamos una vida con sentido, probablemente el llevar una vida moral no es la fuente primordial de nuestra autoestima. Esta fuente suele estar la mayoría de las veces en nuestra carrera profesional. Esto no debe sorprender: la mayoría de nosotros llevamos en general una vida moral ordinaria; en ningún sentido significativo nuestra vida moral está por encima de la de los demás. No tenemos que suponer que esto se deba simplemente a nuestra elección en este sentido. Probablemente la mayoría de nosotros atravesamos la vida sin encontrarnos nunca en una situación que nos catapulte a semejante posición. En segundo lugar, nada carece de precio, ni siquiera el llevar una elevada vida moral —o al menos esto parece. Sócrates estaba demasiado interesado por enseñar la virtud como para ser padre y marido en su familia. Gandhi, que hizo una obra de arte de la desobediencia civil contra el gobierno británico, por lo cual le admiramos mucho, estaba lejos de ser un buen marido. Y Martin Luther King, Jr. también tuvo importantes errores en su fuero doméstico. El vincular nuestra autoestima al desarrollo de un aspecto de la moralidad puede volvernos menos sensibles a las exigencias morales en otros ámbitos.

El tener mucho éxito en la mayoría de los afanes de la vida comporta sus errores, que no pueden evitarse fácilmente. La moralidad, puede pen-

sarse, es indudablemente la excepción. Sin embargo, estas últimas observaciones sugieren algo diferente. Nuestro compromiso con la moralidad no es independiente de los efectos positivos que ésta tenga sobre nuestra autoestima. Y si bien nuestra autoestima está profundamente anclada en cualquier actividad, ya sea o no moral, tendemos a experimentar puntos ciegos en otros ámbitos de la vida —incluso en otros ámbitos de la vida moral. Desde el punto de vista del desarrollo moral, especialmente por lo que respecta a un compromiso con la moralidad por el cual uno está dispuesto a morir, esta es realmente una idea muy solemne —tanto si a la postre se trate o no de etapas de desarrollo moral del tipo de las de Kohlberg.

5. Conclusión

Una de las tesis más interesantes de Kohlberg es que existe un paralelismo universal entre el desarrollo psicológico y el moral. Otra tesis es que, al menos hasta cierto punto, puede tener lugar el desarrollo moral sin referencia a ningún contenido moral sustantivo. Una tercera tesis es que el razonamiento moral deontológico es superior al razonamiento moral utilitarista.

Si bien no niego que existan etapas universales de desarrollo moral y psicológico, he cuestionado con énfasis la tesis de que existe un paralelismo entre ambos. Si, en cualquier caso, no podemos denominar una forma de desarrollo moral a las actitudes propias de la ideología nazi, el desarrollo moral tiene quizás un contenido universal por cuanto, al menos, existen algunas restricciones universales a lo que puede admitirse como especie de semejante desarrollo. Y la referencia a Aristóteles relativa a la formación moral sugiere la idea de que en semejante desarrollo existe cierta universalidad por lo que respecta al procedimiento: es improbable que la práctica del daño gratuito inspire el desarrollo moral. Estas observaciones valen también acerca de la segunda tesis. Por lo que respecta a la tercera, baste decir que el debate entre utilitaristas y deontologistas es un debate ya antiguo, y es improbable que se zanje apelando a la psicología cognitiva.

Bibliografía

Aristóteles: *Ética Nicomaquea,* Madrid, Gredos, 1985.

Gilligan, C.: *In a different voice: psychological theory and women's development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982). Trad. esp.: *La moral y la teoría,* México, FCE.

Kohlberg, L.: *Essays on moral development;* vol. 1, *The philosophy of moral deve-*

lopment: moral stages and the idea of justice (Nueva York: Harper and Row, 1981).
Thomas, L.: *Living morally: A psychology of moral character* (Filadelfia: Temple University Press, 1989).

Otras lecturas

Baier, A.: «Trust and antitrust», *Ethics,* 96 (1986), 231-60.
—: «What do women want in moral theory?», *Nous*, 19 (1985), 53-63.
Blum, L. A.: «Gilligan and Kohlberg: implications for moral theory», *Ethics,* 98 (1988), 472-91.
Bowlby, J.: *Child care and the growth of love* (Baltimore: Penguin Books, 1953).
—: *The making and breaking of affectional bonds* (Londres: Tavistock Publications, 1979). Trad. esp.: *Vínculos afectivos. Formación, desarrollo y pérdida,* Madrid, Morata, 1986.
Card, C.: «Women's voices and ethical ideals: must we mean what we say?», *Ethics*, 99 (1988), 125-35.
Coopersmith, S.: *The antecedents of self-esteem* (San Francisco: W. H. Freeman, 1967).
Flanagan, O. y Jackson, K.: «Justice, care, and gender: the Kohlberg-Gilligan debate revisited», *Ethics*, 97 (1987), 622-37.
Hinde, R. A.: «Social development: a biological approach», *Human growth and development*, eds. J. Bruner y A. Garton (Nueva York: Oxford University Press, 1978).
Kagan, J.: *The second year: the emergence of self-awareness* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981). Trad. esp.: *El niño hoy. Desarrollo humano y familia,* Madrid, Espasa-Calpe, 1987.
Piaget, J.: *The essential Piaget*, eds. Howard Gruber y J. Jacques Voneche (Nueva York: Basic Books, 1977). Con un prefacio de Piaget. Trad. esp.: *El criterio moral en el niño,* Barcelona, Fontanella, 1974.
Pritchard, M. S.: «Cognition and affect in moral development: a critique of Kohlberg», *Journal of Value Inquiry*, 18 (1984) 35-50.
Rawls, J.: *A theory of justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971). Trad. esp.: *Teoría de la justicia,* México, FCE, 1978.
Wolf, S.: «Moral saints», *Journal of Philosophy*, 79 (1982), 419-39.
Ziller, R. C.: «A helical theory of personal change», *Personality*, ed. Rom Harré (Totowa, NJ.: Rowman and Littlefield, 1976), pp. 98-142.

42
EL MÉTODO Y LA TEORÍA MORAL

Dale Jamieson

1. Introducción

Los filósofos morales contemporáneos han abordado una amplia gama de cuestiones. Entre éstas figura la significación del lenguaje moral, la naturaleza del valor y la obligación, la plausibilidad de las diversas teorías normativas y los deberes que podemos tener para con los animales y las generaciones futuras. Los filósofos morales contemporáneos se han interesado mucho menos por cuestiones relativas a las propias teorías morales: qué son éstas, por qué podemos desearlas y qué métodos debemos utilizar para formularlas. En el presente artículo voy a abordar algunas de estas cuestiones. Principalmente voy a centrarme en cuestiones *acerca de* la teoría moral más que en cuestiones *de* teoría moral.

Una de las razones por las que se han descuidado relativamente las cuestiones acerca de la teoría moral es que, hasta fecha reciente, parecía existir un acuerdo general acerca de la naturaleza de las teorías morales y de la aceptabilidad de las diversas prácticas metodológicas. Comúnmente se consideraba a las teorías morales como estructuras abstractas cuya función es proporcionar mas una justificación que una motivación. La mayoría consideraba que el método correcto era una versión de la teoría de la coherencia (véase sección 3 punto 2 para el examen de esta noción). Si bien éstas siguen siendo las ideas dominantes, el panorama intelectual no es tan uniforme como antaño.

En los últimos años se ha registrado un creciente interés sobre la naturaleza, estatus y función de la teoría moral. Por ejemplo, Bernard Williams mostró su escepticismo sobre el rendimiento de la teoría, Jonathan Dancy y John McDowell consideran que es escaso el papel de las teorías en el razo-

namiento práctico, y Susan Wolf ha criticado los ideales que considera implícitos en las teorías morales tradicionales. Robert Fullinwider ha adoptado una posición abiertamente antiteórica. Michael Stocker ha presentado un diagnóstico: los problemas de la teoría moral moderna derivan de su naturaleza «esquizofrénica».

Si bien para algunos filósofos los problemas de la teoría han constituido el foco principal de interés, otros se han interesado principalmente por lo que consideran una crisis del método. Según Alasdair McIntyre, la filosofía moral moderna ofrece todo un mostrador de modalidades en conflicto entre las cuales es impotente para decidir. Annette Baier afirma que esta forma de enseñar la filosofía moral fomenta el escepticismo en los estudiosos.

En este artículo no puedo aspirar a resolver o siquiera a abordar todas estas disputas. Sólo voy a examinar algunas de ellas, presentar las cuestiones que considero centrales e insinuar la respuesta que considero más próxima a la verdad. En la próxima sección voy a examinar la naturaleza de las teorías y en la siguiente voy a analizar algunas cuestiones relativas al método. En la sección IV voy a estudiar el papel de los ejemplos en la génesis de las «intuiciones morales» con que operan las teorías. En la última sección presento algunas conclusiones.

2. La naturaleza de las teorías morales

Existe una concepción dominante de la teoría moral que teóricos de muy diversas orientaciones presuponen o suscriben. Aunque en la actualidad esta concepción está sometida a intensos ataques, sorprendentemente es escasa su defensa explícita o siquiera su articulación. La concepción dominante se conoce principalmente por los escritos de sus oponentes y las prácticas de sus defensores. Voy a intentar presentar algunos de los rasgos más importantes de esta concepción.

1. La concepción dominante

De acuerdo con la concepción dominante, las teorías morales son estructuras abstractas que clasifican a los agentes, las acciones o los resultados en las categorías adecuadas. Entre las categorías propuestas figuran virtuoso, vicioso, correcto, incorrecto, permitido, prohibido, bueno, malo, mejor, peor, supererogatorio y obligatorio. Normalmente, los resultados se disponen según su bondad, las acciones según su corrección y los agentes según su carácter virtuoso. Teorías diferentes adoptan diferentes categorías

primordiales. Por ejemplo, el utilitarismo considera que lo primero es la bondad de los resultados, y de ésta desprende la formulación de la rectitud de las acciones y del carácter virtuoso de los agentes. Por otra parte, la deontología considera que lo primario es la corrección de las acciones y o bien deriva de esto la explicación de las demás categorías que considera moralmente relevantes, o lo suplementa con formulaciones de las demás categorías (véanse el artículo 17, «La deontología contemporánea» y el artículo 19, «El consecuencialismo»).

De acuerdo con la concepción dominante, la labor del teórico moral consiste en presentar teorías morales particulares, describir su universalidad y resaltar su fuerza coercitiva. Esto se realiza examinando los argumentos, valorando la evidencia y analizando las relaciones lógicas. El razonamiento teórico moral sigue a menudo el modelo del razonamiento jurídico o económico. El modelo jurídico está implícito en la obra de Bentham, mientras que el modelo económico se identifica a menudo con Hobbes. La diferencia entre el derecho o la economía, por una parte, y la moralidad por otra, se considera una diferencia relativa a las razones de los agentes para dar su conformidad a la práctica de las instituciones respectivas, o a los mecanismos disponibles para imponer la conformidad.

Como he indicado, la concepción dominante es principalmente implícita más que explícita en la teoría ética actual. Por esta razón, es peligroso presentar nombres. Sin embargo, sin sugerir que estos autores suscriban todos los rasgos de la concepción dominante según la he presentado, puedo asociar esta concepción al filósofo del siglo XIX Henry Sidgwick y a filósofos actuales como Richard Brandt, Derek Parfit, John Rawls y a Judith Harvis Thomson.

2. *Los antiteóricos*

Han sido cada vez más notorias las críticas a esta concepción dominante. Una de las fuentes de esta crítica es una sensibilidad feminista que empezó a surgir en la filosofía profesional en los años setenta. Otra fuente es el escepticismo generalizado sobre la autoridad tan característico de los años sesenta. Los filósofos cuyas concepciones estuvieron marcadas por estas tendencias tienen profundas diferencias entre sí. Sin embargo, muchos de ellos han subrayado el papel del carácter y la motivación más que de las consecuencias y las obligaciones. Su inspiración está más en Aristóteles y Hume que en Kant y Sidgwick. Tienden a considerar la moralidad «de abajo a arriba», como una suerte de práctica social, en vez de «de arriba a abajo», como una expresión teórica.

Una de las primeras críticas influyentes de la concepción dominante fue

el ensayo de 1958 de G. E. M. Anscombe titulado «La filosofía moral moderna». En él, Anscombe critica la «concepción legal de la ética», que considera característica de la filosofía inglesa a partir de Sidgwick. Anscombe afirma que esta concepción es insostenible sin la noción de un legislador divino. Como la filosofía moral moderna descarta a Dios, considerándole bien como muerto, como inexistente o irrelevante, su concepción de la teoría moral es en última instancia anacrónica.

> Es como si tuviese que subsistir la idea de «criminal» una vez abolidos y olvidados el derecho penal y los tribunales ordinarios (Anscombe, 1958, pág. 30).

La conclusión de Anscombe es que si la filosofía moral ha de ser laica, mejor que sea como la de Aristóteles que como la de Sidgwick. Pero si volvemos a Aristóteles, «debería dejarse de lado la filosofía moral ... hasta que dispongamos de una filosofía de la psicología adecuada» (pág. 26).

Según Alasdair MacIntyre y Bernard Williams, la teoría moral carece de la autoridad que reclama para sí. McIntyre afirma en general que no puede existir una autoridad moral en las sociedades plurales y liberales. Nos insta a desafiar al liberalismo desarrollando narrativas y formas de vida comunes. Por otra parte, Williams considera un hecho el pluralismo y el liberalismo en sociedades como las nuestras, y reflexiona sobre las perspectivas de llevar una vida ética en sociedades semejantes.

A pesar de sus diferencias, tanto McIntyre como Williams consideran que la filosofía moral moderna forma parte más de nuestro problema cultural que de su solución. En su obra *¿Justicia de quién? ¿Qué racionalidad?*, McIntyre escribe que:

> La filosofía académica moderna se empeña en especial en proporcionar medios para una definición más exacta e informada del desacuerdo que para avanzar hacia su resolución (1988, pág. 3).

En su libro *La ética y los límites de la filosofía* Williams afirma que «la filosofía no debería intentar crear una teoría ética» (pág. 17) porque la teoría ética no tiene la autoridad para «ofrecer una razón determinante para aceptar una intuición en vez de otra» (pág. 99).

Williams tiene mucho en común con Anscombe, pero también son importantes sus diferencias. Aunque ambos defienden la abolición de la moralidad según la entienden muchos filósofos, sus razones son bastante diversas. Para Anscombe, la creencia en un tipo de obligación distintiva y de autoridad de carácter moral es una perversión de la ética teísta. La abolición de este tipo de moralidad clarificaría nuestras creencias y prácticas actuales, pues la moralidad según la entendemos muchos, no existe en modo alguno.

Williams distingue la ética de la moralidad e identifica esta última con una «institución peculiar» que es una expresión moderna de lo ético. La moralidad se centra en las obligaciones, y hace para sí unas pretensiones tan grandiosas que la fidelidad a este implacable amo nos aliena de nuestras relaciones y compromisos personales y erosiona nuestra integridad. Para Anscombe, la concepción legal de la moralidad es insostenible sin Dios. Para Williams, la concepción legal de la moralidad puede ser defendible, pero es viciosa y represora. Podemos ser libres de llevar nuestra vida en una sociedad verdaderamente secular sólo una vez hayamos superado el corsé de la moralidad.

Gran parte de la crítica feminista de las teorías morales tradicionales ha estado influida por la investigación psicológica, como la de Carol Gilligan, según la cual las mujeres tienen pautas de respuesta moral diferentes que los hombres. Annette Baier, una influyente voz feminista de la filosofía contemporánea, considera que esta investigación sugiere que mientras que la ética masculina tradicional se centra en la obligación, la ética femenina se centra en el amor. Baier espera reconciliar estas moralidades en una ética de la confianza (véase también el artículo 43, «La idea de una ética femenina»).

Sin necesidad de suscribir todas sus tesis, es mucho lo que podemos aprender de los antiteóricos. Sus críticas a la concepción dominante nos instan a repensar la relación entre la teoría y la práctica moral.

3. *Reconciliación de teoría y práctica*

En mi opinión, la teoría moral es algo que las personas reales hacen en la vida cotidiana. No es sólo cuestión de profesores, que se expone en salas de conferencia. La teoría moral puede encontrarse en carreteras y caminos, y sus autores son todas las personas, desde los camareros a los políticos.

En la vida cotidiana, es común que muchas personas soliciten pruebas de inversión de rol, que apelen al resultado posible de determinadas acciones o políticas o que señalen responsabilidades y obligaciones especiales. Esta es la materia de la persuasión, del razonamiento y de la educación moral. Por ejemplo, preguntamos a los niños cómo se sentirían si alguien les tratase como ellos han tratado a otros. A un conocido le decimos que no le costaría mucho visitar a su padre enfermo, lo cual haría mucho bien a éste. Condenamos a un amigo por no comportarse como tal.

Cuando preguntamos por qué nos deben animar consideraciones semejantes, o cuando las comprobamos para ver si sintonizan con otras creencias y compromisos nuestros, participamos en la teorización moral. Sin embargo, el resultado de esta teorización rara vez conduce a la formación de una teoría moral consumada. Por lo general, lo que nos impulsa a teorizar

son consideraciones pragmáticas más que la búsqueda desinteresada de la verdad. Y solemos abandonar esta práctica cuando nuestra conversación llega a su fin —cuando uno de los interlocutores se levanta o cuando estamos de acuerdo en que no estamos de acuerdo. Típicamente, la teorización moral surge cuando existe un espacio de conversación a rellenar.

Si esto es así, la distinción entre teorización moral y práctica moral es un dualismo insostenible. La teorización moral forma parte de la práctica moral. Es una manera de intentar asegurarnos de que nuestra moralización y la de los demás es defensible. Es una manera en que «lo mejor de nosotros» o al menos nuestro yo más reflexivo, intenta a veces pasar a primer plano.

Las teorías morales, las concepciones abstractas que estudiamos en filosofía moral, derivan de la teorización moral. Son hipostatizaciones de una actividad que forma parte de nuestra práctica moral cotidiana. Utilizamos estas estructuras abstractas para diversos fines: para valorar y categorizar a los agentes, actos y resultados; para relacionarlas con diversas creencias religiosas y perspectivas culturales; para evaluar, analizar, proponer, etc. Como señalan los antiteóricos, para lo que no las utilizamos casi nunca es para tomar decisiones morales.

Pero esto es una exageración. Muchos de nosotros, y no sólo filósofos, sentimos el impulso de evaluar de manera sistemática nuestra propia teorización moral y la de los demás. A menudo estas evaluaciones van más allá de lo que piden las exigencias de la situación inmediata. Algunas de estas evaluaciones sistemáticas se plasman en teorías o en fragmentos de teoría. Si bien estas teorías o fragmentos de teoría pueden no desempeñar un papel descollante en la toma de decisiones morales, sin duda tienen algún efecto, siquiera indirecto, sobre nuestra práctica moral.

Los antiteóricos nos recuerdan que las personas, en su práctica moral cotidiana crean teoría; que existen límites a lo que estas teorías pueden hacer; que su función es ayudarnos a hacer lo correcto más que ser verdaderas. Su ataque de la concepción dominante de este tenor es importante y útil. Sin embargo, lo que no consiguen es mostrar que estaríamos mejor sin una teoría moral.

3. Los métodos de teorización

Si es correcto lo que he dicho en la sección anterior, nuestras prácticas morales comunes contienen una gran dosis de teorización moral. En vez de ser ordenada y sistemática, es ecléctica e incremental. Pero a pesar de esto, muchos filósofos se han interesado por descubrir grandes principios metodológicos. Los filósofos cautivados por la concepción dominante de la teo-

ría moral han deseado construir teorías explícitas y universales. Para facilitar esta labor se han propuesto identificar los principios que rigen la formación de teorías. Estos filósofos han recurrido a menudo a la epistemología —el estudio de cómo podemos conocer las cosas— en busca de modelos para esta empresa.

Los dos enfoques más influyentes en la construcción teórica en epistemología son el fundacionalismo y el coherentismo. La mayoría de los intentos de construcción teórica en ética siguen uno de estos dos modelos. El coherentismo está actualmente de moda pero, al igual que el fundacionalismo, adolece de graves dificultades.

1. *El fundacionalismo*

El fundacionalismo es (aproximadamente) la tesis de que los sistemas de creencias están justificados en virtud de las relaciones lógicas existentes entre las creencias que precisan justificación, y las demás creencias que en sí no precisan justificación.

Veamos un ejemplo. Supongamos que Juan cree que es malo matar gratuitamente al vecino de su casa, y considera que esto se deduce del principio autoevidente de que es malo matar gratuitamente a la gente, y su creencia de que el vecino de su casa es una persona. Lo que se ha ofrecido es una justificación fundacionalista de este fragmento del sistema de creencias de Juan.

Tradicionalmente, la gente se ha sentido tentada por las explicaciones fundacionalistas por la siguiente razón. Parece que la justificación tenga que terminar en algún punto. Las creencias en las que termina una cadena de justificación deben estar justificadas ellas mismas pero no requieren justificación. Pues si no estuviesen justificadas, no estaría justificado el sistema de creencias que se justifica por referencia a ellas. Si estas creencias «terminales» en sí exigiesen justificación, de hecho no serían las creencias en las que termina la cadena de justificación.

Esta imagen fundacionalista plantea diversos problemas. Un problema se refiere a cómo puede ser que algunas creencias no precisen justificación. Tradicionalmente estas creencias se han considerado o autojustificadas o autoevidentes.

Consideremos en primer lugar la idea de que algunas creencias se justifican a sí mismas. Mi creencia de que existan cosas semejantes como creencias puede ser un ejemplo de creencia que se justifica a sí misma, pues es verdadera en virtud de que yo crea que es verdadera (aunque algunos negarían incluso esto). La creencia en una teoría moral interesante está sin embargo muy alejada de este tipo de creencia que se justifica a sí misma. Se

han sugerido otros candidatos de creencias que se justifican a sí mismas. Algunos filósofos han pensado que existen proposiciones de sentido común que no podemos dejar de creer: por ejemplo, que en ocasiones actuamos libremente, que existe un mundo exterior, etc. Según esta concepción, como no podemos dejar de creer en estas cosas, estas creencias se justifican a sí mismas. Pero esta tesis está lejos de ser convincente. Parece posible que seamos un tipo de seres que no pueden dejar de creer en algunas cosas falsas. Parece que no existe garantía alguna de que en realidad nuestras capacidades epistémicas nos den acceso al mundo.

La derivación de una teoría moral a partir de verdades autoevidentes también plantea problemas. Apenas hay controversia de si las verdades lógicas son autoevidentes (por ejemplo, que todos los cuervos son cuervos), por lo tanto las verdades lógicas son buenas candidatas para verdades autoevidentes. Pero las verdades lógicas no son lo suficientemente ricas como para poder derivar de ellas una teoría moral interesante. Y tan pronto vamos más allá de las verdades lógicas, surgen los desacuerdos sobre qué otras verdades, si acaso alguna, son autoevidentes.

Esto abre un problema adicional. Si existen verdades autoevidentes o que se justifican a sí mismas lo suficientemente ricas que permitan la derivación de una teoría moral interesante, deben ir más allá de las verdades lógicas y de aquellas que son «pragmáticamente necesarias». Pero no está nada claro que existan semejantes verdades o, si existen, cómo podemos reconocerlas.

El fundacionalismo dominó la epistemología durante la primera mitad de este siglo, pero actualmente conoce tiempos difíciles. A consecuencia de los ataques de Wittgenstein, Quine y otros, se han abandonado considerablemente los intentos por construir el mundo a partir del inmutable registro de los sentidos. El fundacionalismo en ética fue siempre más problemático que el fundacionalismo en epistemología general, pues nunca ha estado claro qué desempeñaba aquí la función de los datos de los sentidos. No es sorprendente que en nuestro clima filosófico pospositivista sean pocos los teóricos morales dispuestos a suscribir la metodología fundacionalista.

2. *El coherentismo*

En la actualidad, cierta versión del coherentismo es la concepción dominante del método adecuado para la construcción de teorías en ética. El coherentismo puede caracterizarse de manera aproximada como la concepción según la cual las creencias sólo pueden justificarse por su relación con otras creencias. Esta posición contrasta claramente con el fundacionalismo,

según la cual algunas creencias, de carácter fundacional, se justifican independientemente de sus relaciones con otras creencias.

La forma de coherentismo más influyente es el método de Rawls de equilibrio reflexivo. Según Rawls, el método adecuado supone empezar por un conjunto de creencias ponderadas, formular principios generales para explicarlas y luego revisar tanto los principios como las creencias a la luz de unas y otras, hasta alcanzar un equilibrio.

Esta metodología plantea muchos problemas. Algunos filósofos como Brandt, Hare y Singer han negado que nuestras creencias ponderadas tengan fuerza probatoria. Parece que los nazis o los faraones, utilizando el método de equilibrio reflexivo, llegarían a concepciones abiertamente inmorales. Ésta es una muestra de un viejo problema de las teorías de la coherencia. Puede haber un número indefinido de conjuntos de creencias en equilibrio reflexivo, pero sin que exista una razón para suponer que cualquiera de éstas constituye una verdadera teoría.

Una respuesta, sugerida por Holmgren, consiste en asociar el equilibrio reflexivo a un compromiso con verdades morales objetivas. Pero esto sólo plantea la cuestión de cómo pueden identificarse las verdades morales objetivas. La solución del propio Rawls consiste en introducir (tácitamente) consideraciones adicionales para evaluar los juicios y las perspectivas morales ponderadas. Esto desplaza el peso de la justificación desde el equilibrio reflexivo a estas pruebas de fiabilidad. Se plantea entonces la cuestión de qué es lo que avala a estas pruebas de fiabilidad. Y al parecer esto nos lleva al principio. ¿Es fundacional nuestra creencia en estas pruebas, o bien las creencias sancionadas por estas pruebas obtienen su credibilidad a partir de las relaciones con otras creencias?

El coherentismo y el fundacionalismo tienen hábiles defensores, y esta breve presentación no puede hacer justicia a las versiones más sutiles de estos enfoques. Además, el fundacionalismo y el coherentismo no agotan el espacio metodológico. Son posibles muchas otras concepciones. Una que parece ser cada vez más conocida es el derivacionismo. Filósofos como Brandt y Gauthier pretenden derivar una teoría moral de lo que entienden consideraciones más fundamentales relativas a la racionalidad. Hacen esto por considerar las cuestiones relativas a la racionalidad más claras que las cuestiones acerca de la moralidad, o porque creen que la racionalidad tiene una fuerza motivacional de la que carece la moralidad. Aunque Brandt y Gauthier son derivacionistas, no son fundacionalistas. Pues no afirman que las creencias de las que derivan sus teorías sean autoevidentes o se justifiquen a sí mismas.

3. *Otras cuestiones de método*

El contrastar de manera acusada el fundacionalismo y el coherentismo sobre la pantalla grande de la dialéctica filosófica puede oscurecer el hecho de que ambos tienen mucho en común. Una cuestión importante en la base de este debate es la relativa a si las teorías pueden o deben ser revisionistas —y en caso afirmativo, en qué medida. Sobre este particular el fundacionalismo y el coherentismo tienen más en común de lo que podía pensarse.

Algunos han pensado que como las concepciones coherentistas parten de nuestras creencias morales ponderadas, inevitablemente tienen que santificar la «moralidad del sentido común» —ese batiburrillo de prejuicios morales, hábitos, juicios y conductas que muestran las personas de «nuestra» clase y cultura o en las cuales participan. Como los enfoques fundacionalistas parten del comienzo, se ha pensado que sólo ellos están en condiciones de desafiar aquellos prejuicios y fomentar el progreso moral. Si bien esta idea tiene alguna base, sería muy difícil decir exactamente cuál es. Incluso si somos coherentistas y creemos que nuestras creencias morales ponderadas son privilegiadas, sigue sin estar claro cómo zanjaríamos los conflictos entre aquellas creencias y los pronunciamientos de una teoría moral. El corpus de nuestras creencias puede estar privilegiado, pero de esto no se sigue que cada creencia sea privilegiada o que aquellas creencias que son privilegiadas lo sean todas por igual. Así, de esto no se sigue (por ejemplo) que haya que rechazar o revisar el utilitarismo en razón de que plantea demandas que muchas personas consideran excesivas. Es congruente incluso con nociones conservadoras en epistemología moral suponer que (algunas de) nuestras creencias morales cotidianas deberían revisarse o rechazarse. Tampoco es obvio que el fundacionalismo tenga que servir a la causa de progreso moral. El que una moralidad fundacionalista sea conservadora o no depende de lo que la gente considera creencias fundacionales, y no del hecho de que sea una teoría fundacionalista.

Asimismo existen limitaciones que debe satisfacer cualquier teoría moral, tanto sea coherentista como fundacionalista. Una de ellas es la consistencia. Una teoría inconsistente implica cualquier cosa, y por ello no cumple el papel que podemos desear que desempeñe una teoría moral. Las teorías deben ser además lo suficientemente completas como para proporcionar una perspectiva moral. Si bien es válido que las teorías morales no se pronuncien sobre una serie de casos difíciles, un excesivo silencio sobre los casos incorrectos viciaría las pretensiones de importancia que se formulan a su favor.

Además, el objetivo de los fundacionalistas y los coherentistas es el mismo: la identificación de un conjunto de creencias morales, convicciones,

disposiciones y propósitos defensibles. En ocasiones los miembros de este conjunto se denominan «intuiciones».

La búsqueda de este conjunto comienza a mitad de corriente. Incluso los fundacionalistas tienen que admitir que partimos y también terminamos con intuiciones morales. Tanto los fundacionalistas como los coherentistas se interesan por métodos para identificar y valorar las intuiciones de partida. Como los coherentistas se empeñan en sistematizar nuestras intuiciones «ponderadas», necesitan métodos para identificarlas. Dado que las derivaciones de verdades morales a partir de creencias fundacionales son notoriamente indeterminadas (o al menos controvertidas) los fundacionalistas pueden querer identificar nuestras intuiciones ponderadas, a fin de ver cómo encajan entre sí cuerpos de creencias, o cómo se proyectan sus derivaciones propuestas en las creencias preteóricas de las personas.

Por estas (y otras) razones tanto los coherentistas como los fundacionalistas se han interesado por los mecanismos para identificar y valorar nuestras intuiciones morales. Se han empleado diferentes técnicas para obtener y valorar intuiciones morales. Una de las más comunes es el uso de ejemplos. Los filósofos nos presentan diversos casos —algunos tomados de la literatura, algunos de la vida real y otros imaginarios— y preguntan qué intuiciones tenemos acerca de ellos. Aunque las intuiciones que se obtienen desempeñan diferentes papeles en las teorías fundacionalistas y coherentistas, el uso de ejemplos es común a ambas. Creo que no se han apreciado suficientemente las limitaciones de este enfoque. Para ver por qué es problemático este enfoque, voy a concluir con un breve examen del papel de los ejemplos en filosofía moral.

4. El papel de los ejemplos

En filosofía moral los ejemplos se utilizan para fines muy diferentes. En la *Fundamentación* Kant utiliza una serie de ejemplos para mostrarnos cómo pueden aplicarse a los casos las diversas formulaciones del imperativo categórico. En su obra «El existencialismo es un humanismo» Sartre examina la situación del joven que se encuentra atormentado entre la intención de cuidar de su madre y la de combatir para la Francia libre a fin de mostrar que existen (¿muchos?) problemas morales que no pueden resolverse apelando a principios. En la filosofía moral contemporánea los ejemplos a menudo se utilizan como «bombas de intuición». Por ejemplo, en su obra *Reasons and persons* Derek Parfit describe diversos mundos con diferentes poblaciones con diversos niveles de bienestar para obtener nuestras intuiciones sobre diferentes políticas de población.

Siguiendo a Onora O'Neill (con modificaciones) podemos distinguir

cuatro tipos de ejemplos que se utilizan en la teoría moral: ejemplos literarios, ostensivos, hipotéticos e imaginarios. Los ejemplos literarios se utilizan comúnmente y tienen diversos puntos fuertes y débiles que no pueden examinarse aquí (por ejemplo, véase el inicio del artículo 21, «La teoría de la virtud»). Los ejemplos ostensivos están tomados de la vida real. Podemos examinar, por ejemplo, la masacre de My Lai como un caso en el que los soldados tuvieron que elegir entre seguir las órdenes y obedecer mandatos morales.

La distinción entre ejemplos hipotéticos e imaginarios es importante, pero difícil de establecer. Un ejemplo hipotético puede suponer una decisión entre ir al cine o visitar a un amigo enfermo. La cuestión de si ingresar en un teletransportador que destruirá nuestro cuerpo en el momento de entrar pero creará una réplica de él en el punto de destino es un ejemplo imaginario. Los ejemplos hipotéticos son casos de situaciones o acontecimientos que han tenido lugar o podrían tener lugar sin obligarnos a reescribir la física o cambiar nuestra concepción básica de cómo funciona el mundo. Los ejemplos imaginarios suponen posibilidades lógicas que sólo podrían darse en mundos muy diferentes del nuestro.

Casi todos los filósofos apelan a casos hipotéticos. Es difícil ver cómo podríamos dejar de hacerlo. El decidir qué hacer supone un razonamiento hipotético. Sin embargo, la apelación a casos imaginarios es problemática porque estos ejemplos son indeterminados en relación al contexto. Para que sean válidos, el razonamiento contrafáctico debe avanzar sobre la base de un contexto fijo. Cuando consideramos si visitar a un amigo enfermo o ir en cambio al cine, tenemos una idea relativamente clara sobre qué será diferente y qué será lo mismo hagamos lo que hagamos. En los casos imaginarios a menudo no conocemos en realidad de qué disponemos. Tenemos intuiciones, pero estas intuiciones pueden no ser fiables. Pues podemos haber arrastrado parte del «mundo real» en el contrafáctico. Los ejemplos imaginarios se describen a menudo de manera muy esquemática. Proporcionamos tácitamente el contexto que hace inteligibles estos casos. Pero sencillamente podemos equivocarnos sobre cómo sería un mundo con teletransportes.

Un segundo problema es que los casos imaginarios se describen (típicamente) de manera tendenciosa. Ello se debe a la función que se supone han de desempeñar. Un «buen» caso imaginario es uno sobre el cual tenemos intuiciones claras. La idea consiste en transferir estas intuiciones claras a un caso similar y relevante en el cual nuestras intuiciones son confusas. Sin embargo, puede ser que nuestras intuiciones sean diferentes en ambos casos porque no son similares de manera relevante. En este caso, lo que podemos pensar es que algunos rasgos importantes del caso real no están presentes en el imaginario. Un rasgo semejante es la ambigüedad y la complejidad.

Como señala O'Neill en «¿Cómo podemos individualizar los problemas morales?», nuestra manera de identificar y describir los casos es ya una importante parte de nuestra respuesta a ellos. La vida real está sujeta a diferentes descripciones e interpretaciones. Incluso puede no estar claro cuándo una situación o circunstancia plantea un problema moral o, si lo plantea, qué tipo de problema moral plantea. Los casos imaginarios se presentan con sus propias descripciones. Se elimina la batalla por la identificación y la descripción. Por esta razón no son de fiar nuestras intuiciones sobre ellos. Estos problemas pueden apreciarse considerando una serie de ejemplos imaginarios, presentados por Michael Tooley en su libro *Abortion and infanticide* (págs. 191 ss.), en defensa del «principio de la simetría moral» —más o menos la idea de que la maldad de intervenir para detener un proceso causal es equivalente a la maldad de dejar de iniciar el proceso. Tooley nos pide que imaginemos una sustancia química que, cuando se inyecta en el cerebro de un gato hace desarrollarse a éste en un gato «que posee un cerebro del tipo que poseen los seres humanos adultos normales». Según Tooley, el matar a un gatito al que se ha inyectado pero no ha comenzado a desarrollar «aquellas propiedades que lo convertirían en persona» es moralmente equivalente a matar a un gatito sin inyectar. Tooley aplica a continuación estos resultados a la cuestión del aborto, llegando a la conclusión de que «prima facie no es más gravemente malo matar a un organismo humano que es una persona en potencia, de lo que es abstenerse intencionadamente de inyectar a un gatito la sustancia especial, y en su lugar matarlo».

¿Podemos confiar de nuestras intuiciones en estos casos? Creo que no. No está claro qué continuidades y diferencias existen entre nuestro mundo y uno en el que es posible transformar a gatitos en personas. Tampoco está claro que se nos presenten todos los rasgos morales relevantes de estos casos. Cuando imaginamos a gatos con lenguaje, ¿hemos de imaginar también que han desarrollado capacidades de vocalización como las nuestras y hablan ahora español? ¿Sobre qué hablan? ¿Tienen el lastre de la vergüenza y la culpa? ¿Aprecian el arte, la música y la literatura? También podemos querer conocer si les gustamos y si nos gustan. Sólo formulando éstas y otras preguntas podemos mostrar lo que se ha eliminado por la descripción esquemática del caso, e incluso empezar así a conocer si deberíamos o no confiar en nuestras intuiciones.

5. Conclusión

El tema general de la teoría y el método en filosofía moral es un tema amplio, importante y poco explorado. En este artículo he presentado diver-

sas concepciones y expresado algunas de las mías: que las teorías morales derivan de la teorización moral, que la teorización moral forma parte de la práctica moral cotidiana, que tanto el fundacionalismo como el coherentismo son problemáticos y que la apelación a casos imaginarios a menudo es equívoca y poco fiables.

Bibliografía

Anscombe, G. E. M.: «Modern moral philosophy», en sus *Collected philosophical papers; volumen III: Ethics, religion and politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981), págs. 26-42.

Baier, A.: *Postures of the mind: essays on mind and morals* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), parte 2.

Brandt, R. B.: *A theory of the good and the right* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

Dancy, J.: *Ethical particularism and moral relevant properties*, *Mind*, 92 (1983), 530-47.

—: «The world of imaginary cases in ethics», *Pacific Philosophical Quarterly*, 66 (1985) 141-53.

Fullinwider, R.: «Against theory, or: applied philosophy-a cautionary tale», *The Public Turn in Philosophy*, ed. J. Lichtenburg y H. Shue (Cambridge: Cambridge University Press, en prensa).

Gauthier, D.: *Morals by agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

Gilligan, C.: *In a different voice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Trad esp.: *La moral y la teoría*, México, FCE, 1985.

Hare, R. M.: *Moral thinking* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

Holmgren, M.: «Wide reflective equilibrium and objective moral truth», *Metaphilosophy*, 18, 2 (1987), 108-24.

Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971.

McDowell, J.: «Virtue and reason», *Monist*, 62 (1979), 331-50.

MacIntyre, A.: *Whose justice, whose rationality?* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1988).

O'Neill, O.: «The power of example», *Philosophy*, 61 (1986), 5-29.

—: «How can we individuate moral problems?», *Applied ethics and ethical theory*, ed. D. M. Ronsenthal y F. Shehadi (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988), pp. 84-99.

Parfit, D.: *Reasons and persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984), partes I y IV.

Quine, W. V. O.: «Two dogmas of empiricism», en su *From a logical point of view* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953), pp. 20-46. Trad. esp.: *Desde un punto de vista lógico*, 2.ª ed., Barcelona, Orbis, 1985.

Rawls, J.: *A theory of justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), cap. 1. Trad. esp.: *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1978.

Sartre, J.-P.: *El existencialismo es un humanismo,* Barcelona, Edhasa, 1989.
Sidgwick, H.: *The methods of ethics* (1874); 7ª. ed. 1907 (Indianapolis: Hackett, 1981).
Stocker, M.: «The schizophrenia of modern ethical theories», *Journal of Philosophy*, 63 (1976), pp. 453-66.
Thomson, J. J.: *Rights, restitution and risk: essays in moral theory* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).
Tooley, Michael: *Abortion and infanticide* (Oxford: Clarendon Press, 1983).
Williams, B.: *Ethics and the limits of philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).
Wittgenstein, L.: *Investigaciones filosóficas,* Barcelona, Crítica, 1988.
Wolf, S.: «Moral saints», *Journal of Philosophy*, 79 (1982), 419-30.

Otras lecturas

Aristóteles: *Etica nicomaquea,* Madrid, Gredos, 1985.
Singer, P.: «Sidgwick and reflective equilibrium», *Monist* 58 (1974), 490-517.
Wilkes, K. V.: *Real people: personal identity without experiment* (Oxford: Clarendon Press, 1988), cap. 1.

Séptima parte

DESAFÍO Y CRÍTICA

43
LA IDEA DE UNA ÉTICA FEMENINA

Jean Grimshaw

Las preguntas acerca del género apenas han estado en la línea central de la evolución de la filosofía moral en este siglo. Pero la idea de que la virtud tiene de alguna manera *género*, de que las normas y criterios de moralidad son diferentes para las mujeres que para los hombres, es una idea central en el pensamiento ético de muchos grandes filósofos. Es en el siglo XVIII la época en que podemos rastrear el origen de las ideas de «ética femenina», de naturaleza «femenina» y, específicamente, de formas de virtud femeninas, que ha constituido la base esencial de una gran parte del pensamiento ético feminista. El siglo XVIII, en las sociedades industrializadas, vio surgir un interés acerca de preguntas sobre la feminidad y la conciencia femenina muy relacionado con los cambios en la situación social de las mujeres. Cada vez más, las mujeres de clase media dejaron de tener en la casa también el lugar de trabajo. El único camino para conseguir (una cierta) seguridad para una mujer era un matrimonio en el que ésta tenía una total dependencia económica, y para la mujer soltera las perspectivas de futuro eran realmente sombrías. Sin embargo, al mismo tiempo, como las mujeres se volvían cada vez más dependientes de los hombres tanto en sentido práctico como material, el siglo XVIII conoció los comienzos de una idealización de la vida familiar y del matrimonio que tuvo una gran influencia a lo largo del siglo XIX. Una gran parte del pensamiento de los siglos XVIII y XIX estuvo dominado por una visión sentimental de la subordinada pero virtuosa e idealizada esposa y madre, cuyas virtudes específicamente femeninas definían y apuntalaban el ámbito «privado» de la vida doméstica.

La idea de que la virtud tiene género es central, por ejemplo, en la filosofía de Rousseau. En el *Emilio*, Rousseau argumentó que las características que serían faltas en los hombres son virtudes en las mujeres. El relato de

Rousseau sobre las virtudes femeninas está íntimamente relacionado con su visión idealizada de la familia rural y de la simplicidad de la vida, lo único que puede contrarrestar las malas maneras de la ciudad y, según él, las mujeres sólo podían ser virtuosas como esposas y madres. Pero su virtud se basa también en la premisa de su dependencia y subordinación dentro del matrimonio; el que una mujer sea independiente, según Rousseau, o que logre las metas cuyo objetivo no sea el bienestar de su familia, era para ella perder aquellas cualidades que la harían estimable y deseable.

Fue la anterior noción de virtud como «virtud con género» la que criticó Mary Wollstonecraft en su *Vindication of rights of women*. La virtud, decía, debería significar lo mismo tanto para la mujer como para el hombre; así, criticó con acritud las formas de «feminidad» a que se obligaba a aspirar a las mujeres y que, según ella, socavaban su fuerza y dignidad como seres humanos. Desde la época de Wollstonecraft, ha habido siempre una corriente importante en el pensamiento feminista que se ha mostrado muy suspicaz, o ha rechazado enteramente, la idea de que hay virtudes específicamente femeninas. Esta sospecha tiene fundamento. La idealización de la virtud femenina, que quizás alcanzó su apogeo en las efusiones de muchos escritores victorianos del siglo XIX como Ruskin, ha tenido como premisa la subordinación femenina. Las «virtudes» a las que se pensaba que debían aspirar las mujeres reflejan a menudo esta subordinación —un ejemplo clásico es la «virtud» del desinterés, subrayada por un gran número de escritores victorianos.

A pesar de esta fundada ambivalencia hacia la idea de una «virtud femenina», muchas mujeres en el siglo XIX, incluidas muchas de las interesadas por la cuestión de la emancipación de la mujer, siguieron atraídas por la idea, no sólo de que había virtudes específicamente femeninas sino, algunas veces, de que las mujeres eran moralmente superiores a los hombres y por la creencia de que podía transformarse moralmente la sociedad por influencia de las mujeres. Lo que muchas mujeres pretendían era, por así decirlo, una «extensión» a toda la sociedad de los «valores femeninos» de la esfera privada del hogar y de la familia. Pero, a diferencia de muchos escritores varones, utilizaron la idea de virtud femenina como una razón para la entrada de las mujeres en la esfera «pública» más que como razón para limitarse a la esfera «privada». Y en un contexto donde cualquier tipo de independencia femenina era tan difícil de conseguir, es fácil ver el atractivo de cualquier postura que pretendiese revalorar y afirmar las fuerzas y virtudes convencionalmente consideradas «femeninas».

El contexto del pensamiento femenino contemporáneo es, por supuesto, muy diferente. Han desaparecido la mayoría de los obstáculos formales para la entrada de las mujeres en otros ámbitos diferentes del doméstico, y un tema constante de los escritos feministas de los últimos veinte

años ha sido la crítica a la restricción de las mujeres al papel doméstico o a la esfera «privada». A pesar de ello, no obstante, la idea de una «ética femenina» ha seguido siendo importante en el pensamiento feminista. Diversas preocupaciones subyacen al continuo interés en el seno del feminismo por la idea de una «ética femenina». Quizás la más importante es la preocupación por las consecuencias violentas y destructoras para la vida humana y para el planeta de aquellos campos de actividad que han estado mayoritariamente dominados por los hombres, como la guerra, la política y la dominación económica capitalista. La idea de que la naturaleza frecuentemente destructiva de estas cosas se *debe* al menos en parte al hecho de que han estado considerablemente dominadas por los hombres no es por supuesto nueva; fue bastante común en muchas posiciones en favor del sufragio femenino de principios del siglo XX. En parte del pensamiento feminista contemporáneo se ha vinculado a la idea de que muchas formas de agresión y destrucción están íntimamente ligadas a la naturaleza de la «masculinidad» y de la psique masculina.

Tales creencias acerca de la naturaleza de la masculinidad y de la naturaleza destructora de las esferas de actividad masculinas han estado unidas algunas veces a creencias «esencialistas» acerca de la naturaleza masculina y femenina. Así, por ejemplo, en la influyente obra de Mary Daly, suele pensarse que todos los estragos causados sobre la vida humana y el planeta son un resultado característico de la naturaleza invariable de la psique masculina, y de la forma en que las propias mujeres han estado «colonizadas» por la dominación y brutalidad masculina. Y en la obra de Daly, en contraste con estos estragos, se ofrece la visión de una incorrupta psique femenina que puede resucitar como el ave Fénix de las cenizas de la cultura dominada por los hombres y salvar el mundo. No todas las versiones del esencialismo son tan extremistas o expresivas como las de Daly; pero no es extraño encontrar (por ejemplo, entre algunos defensores del movimiento por la paz) la creencia de que las mujeres son «naturalmente» menos agresivas, más amables y solícitas, y más cooperadoras que los hombres.

Por supuesto, estas concepciones esencialistas del hombre y de la mujer resultan problemáticas si uno piensa que la «naturaleza» del hombre y de la mujer no es algo monolítico o inmutable sino, más bien, algo determinado social e históricamente. Y una gran parte del pensamiento feminista ha rechazado cualquier forma de esencialismo. Pero si se rechaza la idea de que cualesquiera diferencias entre los valores y prioridades del hombre y de la mujer pueden atribuirse a una «naturaleza» masculina y femenina esencial, se plantea entonces la cuestión de si la idea de una «ética femenina» puede formularse de una manera que evite las suposiciones esencialistas. El intento de hacerlo está relacionado con un segundo y gran interés del pensamiento feminista, que puede explicarse más o menos así: las mujeres mis-

mas han tendido a infravalorarse o considerarse inferiores (frecuentemente, idealizándose al mismo tiempo). Pero esta infravaloración no ha sido sólo de las mujeres en sí —de su naturaleza, sus capacidades y características. También se han devaluado los «ámbitos» de actividad con los que se han asociado particularmente. Pero paradójicamente han sido idealizadas también. Así, la casa, la familia, las virtudes domésticas y el papel de las mujeres en el cuidado físico y emocional de los demás ha sido constantemente alabado y considerado el cimiento de la vida social. Al mismo tiempo, estas cosas se consideran comúnmente como en un «segundo plano» en relación a las esferas más «importantes» de actividad de los hombres, y ningún hombre que se precie convendría en limitarse a ellas; y como valores generadores que siempre deben estar en segundo plano si entran en conflicto con otros valores o prioridades.

El segundo tipo de enfoque de la idea de una «ética femenina» resulta, entonces, tanto de una crítica del esencialismo como del intento de ver si puede derivarse un enfoque alternativo de las cuestiones sobre el razonamiento moral y las prioridades éticas a partir de la consideración de aquellos ámbitos de vida y actividad que tradicionalmente se han considerado paradigmáticamente femeninos. En particular, se han sugerido dos cosas. La primera es que de hecho *existen* en realidad diferencias comunes o típicas en la forma de pensar y razonar de hombres y de mujeres acerca de cuestiones morales. Este punto de vista, por supuesto, no es nuevo. Sin embargo, por lo general se ha expresado en términos de una *deficiencia* por parte de las mujeres; las mujeres son incapaces de razonar, de actuar por principio; son emocionales, intuitivas, demasiado personales, y así sucesivamente. No obstante, quizás pudiéramos reconocer una *diferencia* sin atribuir una *deficiencia*; y, quizás, la consideración del razonamiento moral femenino pueda destacar los problemas de las formas de razonamiento masculino que se han considerado la norma.

La segunda idea importante puede sintetizarse como sigue. Parte del supuesto de que las prácticas sociales específicas generan su propia visión de lo que es «bueno» o de lo que va a valorarse especialmente, de sus propios intereses y prioridades, y sus propios criterios de lo que ha de considerarse una «virtud». Quizás, entonces, las prácticas sociales, especialmente las de dar a luz y cuidar a los demás, que tradicionalmente se han considerado femeninas, pueden ser consideradas generadoras de prioridades éticas y concepciones de la «virtud» que no sólo no deban ser devaluadas sino que además puedan servir de correctivo a los valores y prioridades más destructivas de aquellos ámbitos de actividad que han estado dominados por los hombres.

En su influyente libro *In a different voice: psychological theory and women's development* (1982), Carol Gilligan argumentó que quienes han su-

gerido que las mujeres razonan típicamente de modo diferente que los hombres acerca de las cuestiones morales están en lo cierto; lo que es falso es su suposición de la inferioridad o deficiencia del razonamiento moral femenino. El punto de partida de la obra de Gilligan fue un examen del trabajo de Lawrence Kohlberg sobre el desarrollo moral de los niños. Kohlberg intentó identificar «etapas» en el desarrollo moral, que pudieron ser analizadas considerando las respuestas de los niños a las preguntas sobre cómo resolverían ellos un dilema moral. La etapa «más alta», la etapa en la que, de hecho, Kohlberg quería decir que se estaba utilizando un marco de razonamiento específicamente «moral», era aquella en la que los dilemas morales se resolvían apelando a reglas y principios, una decisión lógica acerca de prioridades, a la luz de una previa aceptación de dichas reglas o principios (para una consideración general de la obra de Kohlberg, véase el artículo 41, «La moralidad y el desarrollo psicológico»).

Un ejemplo muy citado del método de Kohlberg, tratado detalladamente por Gilligan, es el caso de dos niños de once años, «Jake» y «Amy». Se pidió a Jake y Amy que contestaran al siguiente dilema: un hombre llamado Heinz tiene a su esposa moribunda, pero no tiene dinero para pagar la medicina que su mujer necesita. ¿Debería robar la medicina para poder salvar la vida de su mujer? Para Jake está claro que Heinz *debería* robar la medicina; y su respuesta gira en torno a una resolución de las reglas que rigen la vida y la propiedad. Sin embargo, Amy respondió de muy diferente manera. Sugirió que Heinz debería ir a hablar con el farmacéutico y ver si podían encontrar alguna solución al problema. Mientras Jake considera interpretar la situación por referencia a normas lógicas o legales, Amy —afirma Gilligan— considera necesario recurrir a la mediación por comunicación en las relaciones.

Está claro que la concepción de Kohlberg de la moralidad está basada en la tradición que procede de Kant y pasa por la obra de filósofos contemporáneos como John Rawls y R. M. Hare. Esta tradición subraya efectivamente el papel de las reglas y los principios, y Gilligan no es de ningún modo la única crítica en sugerir que tal concepción de la moralidad tendrá que desvirtuar el razonamiento moral de la mujer y establecer un modelo de razonamiento moral típicamente masculino como norma según la cual se juzgaría de deficiente a la mujer. Nel Noddings, por ejemplo, en su libro *Caring: a feminine approach to ethics and moral education* (1984) argumenta que una moralidad basada en reglas y principios es en sí misma inadecuada, y que no capta lo distintivo o típico del pensamiento moral, femenino. Noddings señala cómo, en una gran parte de la filosofía moral, se ha supuesto que la tarea moral es, por así decirlo, abstraer el «detalle local» de una situación y considerarlo subsumido a una regla o principio. Más allá de esto, se trata de decidir o elegir, en caso de conflicto, cómo ordenar o

clasificar jerárquicamente los propios principios. Y para ser clasificado como *moral*, un principio debe ser universalizable; es decir, tener la forma «Cuando suceda X, haz Y» (véase el artículo 40, «El prescriptivismo universal»). Noddings arguye que semejante planteamiento de los dilemas morales, desvirtúa la naturaleza de la toma de decisiones morales. El plantear las cuestiones morales en la forma del «dilema de la isla desierta», en la que sólo se describe el esqueleto de una situación, suele servir más para ocultar que para revelar los tipos de cuestiones a las que sólo puede responder un conocimiento situacional y contextual, y que son esenciales para un juicio moral en un contexto específico (veánse también las observaciones de Dale Jamieson acerca del uso de ejemplos en la filosofía moral en el artículo 42, «El método y la teoría moral»).

Pero lo que quiere decir Noddings, como Gilligan, no es sólo que este tipo de explicación de la moralidad es inadecuado en general, sino que, a diferencia de los hombres, es menos probable que las mujeres intenten siquiera justificar sus decisiones morales de este modo. Ambos afirman que las mujeres no tienden a apelar a las reglas y a los principios de la misma manera que los hombres; que lo más probable es que apelen al conocimiento concreto y detallado de la situación, y que consideren el dilema en términos de las relaciones que concurren en él.

Gilligan y Noddings sugieren, por lo tanto, que en realidad hay diferencias en la forma de razonar de hombres y mujeres sobre las cuestiones morales. Pero tales concepciones de la diferencia siempre plantean grandes dificultades. La naturaleza de la evidencia aducida es inevitablemente problemática; no sería difícil encontrar a dos niños de once años que reaccionaran de manera bastante diferente al dilema de Heinz; y las apelaciones a la «experiencia común» de cómo razonan las mujeres y los hombres acerca de las cuestiones morales siempre puede cuestionarse señalando las excepciones o apelando a experiencias diferentes.

La cuestión, no obstante, no es sólo de dificultad empírica. Incluso si *hubiesen* diferencias comunes o típicas entre hombres y mujeres, subsiste el problema de cómo describir tales diferencias. Por un lado, es cuestionable que el tipo de descripción de la toma de decisiones morales de Kohlberg y otros represente adecuadamente la naturaleza de este proceso. Además, la concepción de que las mujeres no actúan por principio, de que son intuitivas y están más influidas por consideraciones «personales» se ha utilizado tan a menudo en contextos de infravaloración de la mujer que también puede sospecharse de cualquier distinción entre mujeres y hombres que parezca depender de esta diferencia. Podría suceder, por ejemplo, no tanto que hombres y mujeres *razonasen de manera diferente* acerca de las cuestiones morales, sino que difieran sus prioridades éticas, de forma que lo que

la mujer considera un principio importante (como el mantener las relaciones) suela ser considerado por los hombres como una *falta* de principio.

En el mejor de los casos, entonces, creo que la postura de que la mujer «razona de diferente manera» sobre cuestiones morales es difícil de explicar o probar con claridad; en el peor de los casos, corre el riesgo de rehabilitar dicotomías antiguas y opresoras. ¿Tiene quizás algo de verdadera la posición de que las *prioridades* éticas de las mujeres suelen diferir de las de los hombres? De nuevo, no es fácil ver cómo puede probarse esto claramente, o qué tipo de evidencia zanjaría la cuestión; pero si es correcto decir que las prioridades éticas derivan de las experiencias de la vida y de la manera en que éstas se articulan socialmente, podríamos suponer que, dado que la experiencia de la vida de la mujer suele ser muy diferente a la de los hombres, ¿diferirán también sus prioridades éticas? Dada, por ejemplo, la experiencia de la mujer en el embarazo, el parto y la crianza infantil, quizás podría haber alguna diferencia, por ejemplo, en su manera de concebir el «desperdicio» de esas vidas en la guerra (ésta no es una idea específica del feminismo contemporáneo: fue sugerida, por ejemplo, por Olive Schreiner en su libro *Woman and labour*, publicado en 1911).

En la filosofía feminista reciente se ha sugerido que las prácticas en que participan las mujeres, en particular las prácticas del cuidado de niños y de mantenimiento físico y emocional de otros seres humanos, podrían considerarse generadoras de prioridades sociales y de concepciones de la virtud diferentes de las que informan otros aspectos de la vida social. Sara Ruddick, por ejemplo, en un artículo titulado «Maternal thinking» (1980) sostiene que la tarea de la maternidad genera una concepción de la virtud que podría proporcionar un recurso para la crítica de aquellos valores y prioridades que sostienen a gran parte de la vida social contemporánea —incluido el militarismo. Ruddick no quiere decir que las mujeres puedan simplemente ingresar en la esfera pública «como madres» (como sugerían algunos argumentos sufragistas de comienzos del siglo XX) y transformarla. No obstante, afirma que la experiencia de la mujer como madre es central en su vida ética, y en la manera en que puede articular una crítica de los valores y usos sociales dominantes. De manera parecida, Caroline Whitbeck ha sostenido que las prácticas de la entrega a los demás, nucleadas en torno a la maternidad, proporcionan el modelo ético de «realización mutua de las personas» diferente de las normas individualistas y competitivas de gran parte de la vida social (Whitbeck, 1983).

No obstante, la idea de que las prácticas femeninas puedan generar un conjunto autónomo o coherente de valores «alternativos» plantea grandes problemas. Las prácticas femeninas se dan siempre en un marco social y acusan la influencia de cosas como la clase, la raza, la pobreza material o el bienestar, que han dividido a las mujeres y que no todas ellas comparten.

Además, las prácticas como las de dar a luz y de la educación y crianza de los niños han sido objeto de una constante crítica y disenso ideológico: las mujeres no las han desarrollado al margen de otros aspectos de la cultura. La historia del cuidado de los hijos durante este siglo, por ejemplo, ha estado configurada constantemente por las intervenciones (frecuentemente contradictorias) tanto de «expertos» en el cuidado de niños (que a menudo han sido hombres) como del Estado. Las normas de la maternidad también han sido utilizadas de manera que han reforzado supuestos clasistas y racistas acerca de la «patología» de las familias obreras o de raza negra. También han sido utilizadas, por las propias mujeres, al servicio de cosas tales como la devoción a la «Patria» de Hitler o en enconada oposicion al feminismo y a la igualdad de derechos en los EE.UU. Por todas estas razones, si la idea de una «ética femenina» tiene alguna utilidad, no creo que consista en apelar a un ámbito de valores femeninos supuestamente autónomo que pueda proporcionar un simple correctivo o alternativa a los valores de los ámbitos de actividad dominados por los hombres.

No obstante, es verdad que gran parte de la teoría política y de la filosofía de los últimos doscientos años *ha* operado con la distinción entre ámbitos «públicos» y «privados», y que este último se ha considerado siempre el propio de la mujer. Pero lo que se opone al «mundo» del hogar, de la virtud doméstica y de la abnegación femenina, no es sólo el «mundo» de la guerra, o incluso el de la política, sino también el del «mercado». El concepto de «mercado» define un ámbito de existencia pública que contrasta con el ámbito privado doméstico y de las relaciones personales. La estructura de la individualidad que presupone el concepto de mercado exige una racionalidad instrumental dirigida a la meta abstracta de la producción y el beneficio, y un profundo autointerés. El concepto de «mercado» impide un comportamiento altruista o la asunción del bienestar de los demás como meta de la propia actividad.

La moralidad que podría ser más apropiada al mercado es la del utilitarismo que, en su forma clásica, proponía una concepción de la felicidad diferenciada de las diversas actividades que nos llevan a ella, de la razón instrumental y de una individualidad abstracta, como en el «cálculo felicitario» de Bentham, por ejemplo, en el que todos los sujetos de dolor o felicidad se han de considerar iguales y ser tratados impersonalmente. Pero como ha afirmado Ross Poole, en «Morality, masculinity and the market» (1985), en realidad el utilitarismo no fue capaz de proporcionar una moralidad adecuada, principalmente porque nunca pudo aportar razones convincentes de por qué las personas deben someterse a un deber u obligación que no va en su interés a corto plazo. Es el kantismo, sugiere, el que proporciona una moralidad más adecuada al mercado. Los demás han de figurar

en nuestro esquema de cosas no sólo como un medio para un fin, sino como agentes, y el «individuo» que el mercado exige se supone dotado de una forma de racionalidad que no es puramente instrumental, y dispuesto a asumir obligaciones y limitaciones experimentadas como deber y no como inclinación. Sin embargo, el ámbito del mercado se contrapone al ámbito «privado» de relaciones domésticas y familiares. Aunque, por supuesto, los hombres también participan en este ámbito privado, es éste el ámbito en el que se encuentra la identidad femenina, y esta identidad se concibe a partir de la atención, la asistencia y el servicio a los demás. Como estos otros son seres conocidos y particulares, la moralidad de este ámbito no puede ser universal o impersonal; está siempre «infectada» por el exceso, la parcialidad y la particularidad.

Lo más importante que hay que señalar acerca de este contraste entre el ámbito público del mercado y el ámbito privado de las relaciones domésticas es que no corresponde, y nunca ha correspondido, de manera simple con la realidad. Así, las mujeres trabajadoras han trabajado fuera de casa desde principios de la Revolución Industrial, y la asociación exclusiva de las mujeres con la esfera doméstica y privada casi ha desaparecido. En segundo lugar, es importante notar que la moralidad del mercado y la de la esfera privada se encuentran en estado de mutua tensión. El mercado no podría existir sin una esfera doméstica y de relaciones familiares que «apoyen» sus actividades; con todo, las metas del mercado pueden ser incompatibles en ocasiones con las exigencias del ámbito privado. La complementariedad «adecuada» entre ambos sólo puede existir si la esfera privada se subordina a la esfera pública, y esa subordinación se ha expresado a menudo con el dominio de los hombres tanto en el hogar como en la vida pública. La subordinación práctica de la esfera privada se refleja en la forma en que, en gran parte de la filosofía política y moral y del pensamiento social, la moralidad inmediata y personal de la esfera privada se considera «inferior» a la que rige las exigencias de la vida pública.

Además, aunque ideológicamente las esferas pública y privada se consideren separadas y distintas, en la práctica la esfera privada está a menudo gobernada por limitaciones y exigencias derivadas de la esfera pública. Un claro ejemplo es la manera en que las ideas sobre cómo educar a los niños y sobre lo que supone la tarea de la maternidad se han derivado a menudo de imperativos sociales más amplios, como la necesidad de crear una raza «preparada» para dominar un imperio, o la necesidad de crear una fuerza de trabajo industrial dócil y disciplinada.

La distinción entre lo público y lo privado ha contribuido no obstante a configurar la realidad y a formar las experiencias de la vida de la gente. Todavía puede decirse, por ejemplo, que las tareas del mantenimiento físico y emocional de los demás recaen sustancialmente sobre la mujer, que a me-

nudo asume esta responsabilidad además de la de trabajar fuera de casa. Y las diferencias entre las experiencias femeninas y masculinas que se deducen de esto nos permiten entender tanto por qué puede haber a menudo diferencias entre la percepción de mujeres y hombres de las cuestiones o prioridades morales, como por qué estas diferencias no se pueden resumir en la forma de generalizaciones acerca del hombre y la mujer. Las mujeres y los hombres comúnmente participan en relaciones tanto domésticas como familiares, así como en el mundo del trabajo y del mercado. Y las limitaciones y obligaciones que experimentan las personas en su vida cotidiana pueden producir agudas tensiones y contradicciones que se experimentan tanto práctica como moralmente (un ejemplo clásico sería el de la mujer que se enfrenta a un grave conflicto entre las exigencias «impersonales» de su situación en el trabajo, así como de sus propias necesidades de actividad fuera del hogar, y las necesidades o exigencias de los hijos o de los padres ancianos cuyo cuidado no puede encajar fácilmente con las exigencias del puesto de trabajo).

Si las preocupaciones y prioridades éticas surgen de las diferentes formas de la vida social, las que han surgido de un sistema social en el que las mujeres a menudo han estado subordinadas a los hombres deben ser sospechosas. Los valores supuestamente «femeninos» no sólo son objeto de un escaso acuerdo entre las mujeres; además están profundamente teñidos de concepciones de «lo femenino» que dependen del tipo de polarización entre lo «masculino» y lo «femenino» que ha estado tan estrechamente relacionado con la subordinación de la mujer. No hay un ámbito autónomo de valores femeninos, o de actividades femeninas que puedan generar valores alternativos a los de la esfera pública; y cualquier concepción de una «ética femenina» que dependa de estas ideas no puede ser —en mi opinion— viable.

Pero decir esto no es necesariamente decir que la vida y experiencias de las mujeres no puedan proporcionar una fuente para la crítica de la esfera pública dominada por los hombres. Las experiencias y perspectivas que se articulan por el género no pueden separarse tajantemente de las que también se articulan en otras dimensiones, como la raza y la clase; y sin duda no hay consenso entre las mujeres sobre cómo podría elaborarse una crítica de las prioridades del ámbito «público». No obstante, el tomar en serio las experiencias y perspectivas de las mujeres —en el parto y en el cuidado del niño, por ejemplo— aun sin generar inmediatamente un consenso acerca de cómo podrían cambiar las cosas, suscita formas cruciales de interrogación de las prioridades morales y sociales. A menudo se observa, por ejemplo, que si los hombres tuvieran el mismo tipo de responsabilidades para con los niños que tienen las mujeres, o si las mujeres tuvieran el mismo tipo de

poder que tienen los hombres para determinar cosas como las prioridades en el trabajo, o la asistencia sanitaria, o la planificación urbana, o la organización del trabajo doméstico, muchos aspectos de la vida social podrían ser muy diferentes.

No podemos saber por adelantado exactamente qué tipo de cambios de las prioridades morales y sociales podrían resultar de cambios radicales en cosas como la división sexual del trabajo o un nuevo sistema social del cuidado de los demás; o de la eliminación de muchas formas de opresión que sufren tanto hombres como mujeres. Ninguna apelación a las formas de vida social actuales puede darnos una idea al respecto. Tampoco debería considerarse (como se hace en algunas formas de pensamiento feminista) que las mujeres tienen «naturalmente» probabilidad de suscribir diferentes prioridades morales o sociales que los hombres. En la medida en que haya (o puede haber) diferencias en las inquietudes éticas femeninas, éstas sólo pueden derivar —y tendrán que idearse penosamente a partir— de cambios en las relaciones sociales y en los modos de vida; y hay razones para suponer que el proceso será conflictivo. Pero también hay razones para suponer que en un mundo en el que se otorgase el mismo estatus a las actividades e inquietudes tradicionalmente consideradas femeninas, las prioridades morales y sociales serían muy diferentes de las existentes en el mundo que vivimos en la actualidad.

Bibliografía

Daly, M.: *Gynecology: the metaethics of radical feminism* (Boston: Beacon Press, 1978).

Gilligan, C.: *In a different voice: psychological theory and women's development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982). Trad. esp.: *La moral y la teoría,* México, FCE, 1985.

Kohlberg, L.: *The philosophy of moral development* (San Francisco: Harper and Row, 1981).

Noddings, N.: *Caring: a femenine approach to ethics and education* (Berkeley: University of California Press, 1978).

Poole, R.: «Morality, masculinity and the market», *Radical philosophy,* 39 (1985).

Rousseau, J. J.: *Emilio,* Madrid, EDAF, 1964.

Ruddick, S.: «Maternal thinking», *Feminist Studies, 6* (verano, 1980).

Schreiner, O.: *Woman and labour* (1911); (Londres: Virago, 1978).

Whitbeck, C.: «A different reality: feminist ontology», *Beyond domination,* ed. C. Gould (Totowa, NJ: Rowman y Allanheld, 1983).

Wollstonecraft, M.: *A vindication of rights of woman* (Hardmonsworth: Pelican, 1975). Trad. esp.: *Vindicación de los derechos de la Mujer,* Madrid, Debate, 1977.

Otras lecturas

Grimshaw, J.: *Feminist philosophers: women's perspectives on philosophical traditions* (Brighton: Wheatsheaf, 1986).
—: «Mary Wollstonecraft and the tensions in feminist philosophy», *Radical Philosophy*, 52 (1989).
Mahowald, M.: *Philosophy of woman: classical to current concepts* (Indianapolis: Hackett, 1978).
Segal, L.: *Is the future female: trobled thoughts on contemporary feminism* (Londres: Virago, 1987).

44
LA SIGNIFICACIÓN DE LA EVOLUCIÓN

Michael Ruse

1. Introducción

La ética evolutiva es materia de mala reputación, y no totalmente inmerecida. Se asocia a algunos de los excesos morales y políticos más grotescos del siglo pasado, por no decir a algunas de las falacias filosóficas más groseras. Con todo, gracias en particular a los últimos desarrollos de la teoría biológica de la evolución —en particular los asociados a la conducta social (la llamada «sociobiología»)— es cada vez mayor la sensación de que quizás no se ha dicho aún la última palabra.

Voy a empezar con un breve examen de la ética evolutiva tradicional: el «darwinismo social». Tras esta crítica, voy a dirigir la atención hacia las nuevas orientaciones actuales. Como veremos, muchos de los temores habituales han perdido ya su fundamento, aunque también veremos que un enfoque evolutivo tiene algunas implicaciones bastante serias para la reflexión sobre la moralidad.

2. El darwinismo social

Charles Darwin, el padre de la teoría evolutiva moderna, publicó su obra fundamental, *Sobre el origen de las especies*, en 1859. En ella afirmaba que todos los organismos son a fin de cuentas producto de un largo y lento proceso natural de desarrollo o evolución. Además, propuso un mecanismo: la selección natural. Nacen más organismos de los que tienen posibilidades de sobrevivir y reproducirse. Esto da lugar a una «lucha por la vida». El éxito de quienes lo tienen —los «más adaptados»— tiende a estar

en función de sus superiores características. Con el tiempo, este proceso natural de selección determina un cambio consumado, en el cual el rasgo distintivo de los organismos es su capacidad de adaptación. Y aunque Darwin rebajó algo esta noción en su obra capital, siempre dejó bien claro que su teoría estaba pensada para ser aplicada, de manera absoluta y completa, a nuestra propia especie.

Darwin se inspiró en tendencias que estaban en el ambiente de la Inglaterra victoriana. En realidad, incluso antes de publicar él, otros autores —insatisfechos con el cristianismo como filosofía apta para la sociedad industrializada— intentaron convertir las ideas biológicas en un programa socio-político-económico pleno. Tras la publicación de su obra, este movimiento cobró fuerza, especialmente a manos del compatriota de Darwin, su colega Herbert Spencer. Así nació el «darwinismo social». Se presentó de muchas formas; pero habitualmente supuso una simple aplicación de la lucha y selección darwiniana del mundo de la biología al ámbito social humano. Por lo general —aunque hay interesantes excepciones que señalaremos más adelante— se pensaba que esto implicaba una moralidad social de *laissez-faire* bastante directa. Al igual que tenemos competencia, lucha, éxito y fracaso en la naturaleza, también en la sociedad tenemos competencia, lucha, éxito y fracaso. Además, en función de la propia perspectiva, esto es algo positivamente bueno o bien (en términos más negativos) una consecuencia inevitable que sería insensato ignorar.

Quizás no es sorprendente que el darwinismo social se transplantara especialmente bien en Norteamérica. Apelaba a los exitosos hombres de negocios del momento, que hallaban en él la justificación de sus creencias y prácticas. En palabras del sociólogo de Yale y defensor de la causa, William Graham Sumner:

> Entiéndase que no podemos escapar a esta alternativa: libertad, desigualdad, supervivencia de los más aptos; no libertad, igualdad, supervivencia de los menos aptos. Lo primero impulsa hacia delante a la sociedad y favorece a sus mejores miembros. Lo último impulsa hacia abajo a la sociedad y favorece a sus miembros peores (Sumner, 1914, pág. 293).

Antes me he referido a las variantes. En Alemania, y especialmente a manos de Ernst Haeckel, el darwinismo social se convirtió más en una ideología glorificadora del Estado. Se puso menos énfasis en el individuo y más en el grupo. Quizás más interesantes en cuanto lecturas alternativas del darwinismo fueron aquellas variantes que intentaron justificar políticas sociales menos severas y más suaves y asistenciales. Uno de los que intentaron hacerlo fue el príncipe anarquista ruso Pedro Kropotkin (1902). Según Kropotkin, la lucha sólo tiene lugar entre especies. Dentro de un grupo,

como la especie humana, la biología fomenta la armonía y la amistad (la «ayuda mutua») y por ello tenemos la obligación moral de apoyarla.

En esta etapa empiezan a plantearse las cuestiones y objeciones. ¿Por qué hemos de seguir los dictados de la evolución? ¿Qué decir de los fundamentos? ¿Qué justificación metaética puede ofrecerse de los diversos dictados, tanto si son admirables como si no?

Tanto biólogos como filósofos perciben aquí dificultades. Para los biólogos, la preocupación está en que el fundamento del darwinismo social es invariablemente cierto tipo de progreso biológico. Se afirma que el desarrollo es un proceso ascendente —de las moléculas a los hombres— y que para evitar la degeneración y el retroceso tenemos el deber moral de colaborar en, e imponer, los procesos de la evolución. Desgraciadamente, desde Darwin se ha constatado que todas estas esperanzas de progreso son ilusorias (Midgley, 1985). La selección natural sólo se preocupa de los ganadores, y no de los mejores. Como dijo el gran defensor de Darwin, T. H. Huxley: «"más aptos" tiene una connotación de "mejores"; y el calificativo de "mejores" tiene una connotación moral. Sin embargo, en la naturaleza del cosmos lo que sea "más adaptado" depende de las condiciones» (Huxley, 1947, pág. 298). No puede evitarse la conclusión de que la evolución es un proceso lento, que no va a ninguna parte, y que por sí mismo no justifica nada.

La inquietud de los filósofos es que el darwinismo social se desliza ilícitamente desde la forma en que son las cosas a la forma en que deben ser. Se estrella uno en la barrera es/debe (sobre la cual véase el artículo 37 «El naturalismo»). En la época preevolucionista David Hume apuntó al fracaso de esta estrategia general (Hume, 1738). Específicamente en contra de Herbert Spencer, el filósofo inglés G. E. Moore mostró que era necesario introducir camufladas premisas adicionales (sobre la moralidad) para obtener conclusiones sobre la virtud del individualismo en el Estado (Moore, 1903).

En resumen, sean cuales sean los méritos o deméritos de las propuestas de acción de los darwinistas, si se examinan detenidamente, sus fundamentos se quiebran y derrumban. No se ofrece un verdadero apoyo.

3. La sociobiología: del «altruismo» al altruismo

Hasta aquí por lo que respecta a la ética evolutiva tradicional. ¿Hemos dicho todo lo que hay que decir sobre la cuestión? Algunos, entre los que me incluyo, pensamos que no. Creemos que sencillamente tiene que importar el que seamos monos con modificaciones en vez de una criatura especial de un Dios bueno, a su imagen y semejanza, creados en el sexto día. Afortunadamente, en los últimos años los progresos de la ciencia biológica

nos permiten dar algo de cuerpo a nuestras intuiciones. Empecemos pues desde aquí.

Las nuevas tesis científicas son tan sencillas como esto. Ahora sabemos que a pesar de un proceso evolutivo, centrado en la lucha por la vida, los organismos no están necesariamente en un conflicto perpetuo con armas de ataque y defensa. En particular, la cooperación puede ser una buena estrategia biológica. También sabemos que los humanos son los organismos que de manera preeminente han adoptado esta vía de la cooperación y colaboración. Asimismo, hay razones para pensar que una de las principales maneras de cooperación de los humanos es la posesión de un sentido ético. Las personas creen que *deben* colaborar, y —con las cualificaciones obvias— lo hacen. Quiero subrayar en relación a esto último que la tesis no es que los humanos estén tramando conscientemente y de manera hipócrita para sacarse lo más posible unos a otros mientras pretenden ser buenos, sino más bien que los humanos tienen un sentido genuinamente moral y una conciencia del bien y el mal. Esto es lo que les motiva.

Examinemos ahora los datos de la ciencia. Partimos de tesis generales sobre la cooperación, o como gustan de llamarla los evolucionistas actuales que trabajan sobre la conducta social (los llamados «sociobiólogos»), del altruismo (Wilson, 1975; Dawkins, 1976). Quiero subrayar en este punto que esto nada tiene que ver con el ofrecimiento desinteresado a los demás porque es correcto —es decir, con el altruismo literal, o con lo que podría denominarse el altruismo de la Madre Teresa. De lo que se trata más bien es de cooperar para las propias metas biológicas, que en la actualidad se traduce en cooperación para maximizar las propias unidades hereditarias (los genes) en la próxima generación (Maynard Smith, 1978). Por ello, en este sentido el altruismo evolutivo es un sentido metafórico del término y quizás convenga aludir a él entre comillas: el «altruismo».

Tanto la teoría como la evidencia empírica de que el «altruismo» biológico es generalizado y se fomenta por la selección natural es muy sólida y está bien documentada. Lo que sucede sencillamente es que, aunque la victoria cabal en la lucha por la vida es el mejor de los resultados posibles, a menudo no es posible este éxito —especialmente dado que todo otro organismo está igualmente intentado ganar. Por consiguiente, será mucho mejor decidirse a aceptar un pastel compartido que jugarse la posibilidad de todo el pastel con el riesgo de perderlo por completo.

Se cree que son varios los mecanismos que fomentan este tipo de cooperación. Los ejemplos más chocantes tienen lugar en los insectos sociales, donde algunas hembras dedican toda su vida al bienestar de la descendencia de su madre, sin tener descendencia propia (Hamilton, 1964 a, b). Pero en los organismos más próximos a nosotros vemos igualmente mucho «altruismo» evolutivo (Trivers, 1971). La familia de perros, por ejemplo, con-

fía mucho en la caza cooperativa, y todo el grupo se aplica al bienestar de las hembras preñadas o lactantes y de sus crías.

A continuación hay que decir que los humanos son obviamente animales que precisan el «altruismo» biológico y además son animales que lo utilizan mucho más hábilmente. No son especialmente buenos como cazadores o luchadores o incluso en escapar del peligro; pero destacan en la colaboración (Isaac, 1983). Por supuesto, nuestra capacidad de cooperar y nuestra necesidad de hacerlo no surgieron por azar. Como ocurre tan frecuentemente, en la evolución tuvo lugar un proceso de retroalimentación. Los paleoantropólogos creen actualmente que una parte muy importante de la evolución humana consistió en la búsqueda de alimento en bandas entre los restos animales. Lógicamente, para tener éxito en este empeño hay que ser capaz de localizar animales muertos o moribundos y advertir o atemorizar a los posibles competidores —competidores que pueden haber sido o no nuestros congéneres. Colaborando los humanos triunfaron, y los que colaboraron con más éxito tendieron a tener más descendencia que los que no. De aquí que, con el paso de los siglos, llegamos a ser «altruistas» de gran éxito.

Ahora empezamos a ser algo más especulativos —aunque subrayo que estos se consideran enunciados de hecho. Se plantea la cuestión de cómo los humanos han llegado a evolucionar para desplegar su «altruismo». ¿Cómo es que funcionamos tan bien en colaboración? La hipótesis básica es que la evolución nos ha inclinado de manera innata a pensar de determinada manera. En particular, la biología nos ha preprogramado a pensar favorablemente sobre ciertas amplias pautas de cooperación. Esta preprogramación no es tan estricta como para limitar por completo nuestras acciones en ninguna situación particular. No estamos «determinados genéticamente» de manera tan rígida como (por ejemplo) las hormigas, que atraviesan la vida como robots. Ni nuestros patrones de pensamiento están tan fijados por nuestra biología que la cultura carezca de efecto. Pero subsiste el hecho de que, para convertirnos en cooperantes, para hacernos «altruistas», la naturaleza nos ha llenado de ideas sobre la necesidad de cooperar. Podemos no seguir siempre estas ideas, pero están ahí.

Por ello, nosotros los humanos estamos de alguna manera en la misma situación que los ordenadores actuales que han sido programados para jugar al ajedrez. Los primeros ordenadores ajedrecistas meditaban racionalmente cada opción antes de mover. Desgraciadamente, eran virtualmente inútiles porque, después de uno o dos movimientos, eran tantas las alternativas a calcular que nunca podían tomar una decisión. De hecho, los ordenadores actuales pueden ser derrotados por consumados maestros, pero normalmente ganan porque, cuando se da en el tablero una configuración particular, tienen preprogramadas determinadas estrategias que son las me-

jores en esas circunstancias. Igualmente, los humanos podemos actuar en ocasiones en contra de nuestros intereses, pero en general funcionamos bastante bien porque tenemos ideas sobre la necesidad de cooperar (en biología, igual que en el ajedrez, el tiempo y la eficiencia son mercancías valiosas. Necesitamos cooperar, pero necesitamos seguir viviendo).

¿De qué naturaleza son estas ideas sobre la necesidad de cooperar? La posición última de los biólogos evolutivos actuales ha sido la de sugerir que estas ideas no son más que creencias sobre la obligación de ayudar. En otras palabras, para hacernos «altruistas», la naturaleza nos ha hecho altruistas. A renglón seguido quiero subrayar una idea introducida antes, a saber, que no hay duda de que estamos tramando hacer lo que va en nuestro interés y a la vez pretendiendo ser buenos. Más bien, como señalará cualquier evolucionista, a menudo funcionamos mejor si nos engaña nuestra biología —y esto parece ser lo más común con respecto a la cooperación (Trivers, 1976). Pensamos que debemos ayudar, que tenemos obligaciones para con los demás, porque tener estas ideas va en nuestro interés biológico. Pero desde una perspectiva evolutiva estas ideas existen sencillamente porque aquellos de nuestros antepasados que las tuvieron sobrevivieron y se reprodujeron mejor que los que no. En otras palabras, el altruismo es una adaptación humana, igual que lo son nuestras manos y ojos y dientes y brazos y pies. Somos morales porque nuestros genes, modelados por la selección natural, nos llenan de ideas sobre la conveniencia de serlo.

Este es el contexto empírico de la nueva ética evolutiva. Quiero volver a subrayar que aunque gran parte de lo que hemos dicho es especulativo pretende ser seriamente verdadero desde el punto de vista empírico. En realidad, en la actualidad se empiezan a acumular numerosas pruebas en su apoyo. Por ejemplo, se han realizado y se siguen realizando detallados estudios sobre algunos de nuestros parientes más próximos, como los gorilas y los chimpancés (De Waal, 1982; Goodall, 1986). Estos trabajos sugieren que estos animales confían considerablemente en actos altruistas (o bien si así se prefiere, como no tienen un lenguaje articulado, en actos protoaltruistas). Asimismo, se ha obtenido evidencia en estudios sobre humanos que apuntan a la uniformidad de las creencias morales por encima de las variaciones culturales y de que estas uniformidades son innatas en vez de aprendidas (Van Den Berghe, 1979). Sin poner un excesivo énfasis en la analogía entre lenguaje y moralidad, igual que parecen acumularse las pruebas sobre la pertinencia de alguna versión de las ideas de Chomsky acerca de la naturaleza innata del lenguaje (Lieberman, 1984), los estudios interculturales y del desarrollo sugieren que las creencias morales humanas están arraigadas tanto en la biología como en el entorno de la cultura.

4. El contrato biológico

Supongamos ahora, si no más que a título de hipótesis, que el escenario empírico esbozado en la sección anterior es correcto. Tenemos que preguntarnos ahora por sus implicaciones. Por lo que respecta a las cuestiones sobre lo que se espera de nosotros como seres sociales, cuestiones relacionadas con normas sustantivas, repárese que la exposición ha sito alterada un poco. La interrogación no es ya «¿qué debemos hacer?» sino «¿qué (gracias a nuestra biología) pensamos que debemos hacer?». Una vez tomada nota de esta revisión (una revisión que tendremos que retomar dentro de poco) las respuestas surgen con bastante facilidad. Además, si se acepta la biología, aun cuando sólo sea a título de hipótesis, probablemente las respuestas no sean tan sorprendentes como todo eso. El tipo de animales cuya evolución acaba de esbozarse estará compuesto de animales que colaboran, sin duda en su propio beneficio biológico, pero no necesariamente por su propio beneficio consciente inmediato. Más bien serán animales que, por así decirlo, arrojan sus esfuerzos a la reserva general y luego recurren a ellos de acuerdo con sus necesidades. Además, son animales que piensan que es correcto y adecuado comportarse de la manera en que se comportan.

Por ello en algunos sentidos éstos se parecen mucho a animales que han realizado algún tipo de contrato social (véase el artículo 15, «La tradición del contrato social»). Y en realidad si se piensa en algunas de las versiones de la teoría del contrato social, en particular en algunas de las versiones modernas como la John Rawls, el escenario evolutivo presentado parece engranar bastante bien. En otras palabras, tenemos un contrato social, pero no un contrato en que nuestros antepasados decidiesen literalmente cooperar. Más bien se trata de un contrato formulado por la biología evolutiva. Dicho sea de paso, vale la pena señalar que el propio Rawls, no es enemigo de esta idea (véase Rawls, 1971, págs. 502-3).

¿Significa esto que un enfoque biológico encaja cómodamente con lo que cualquier filósofo moral moderno estaría dispuesto a postular acerca de las obligaciones? ¡(Casi) sin duda no! En realidad, para ser sinceros, esto probablemente intensifica las reservas que muchos tienen acerca de las teorías del contrato social. Para el evolucionista, los sentimientos deben registrar las consecuencias biológicas, y lo mismo puede decirse de los sentimientos morales, aun cuando éstos puedan ser característicos. Pero si el evolucionista sabe algo de cierto es lo siguiente: no todas las interacciones sociales han de tener el mismo provecho. En igualdad de condiciones, nuestras mejores inversiones reproductoras van a aplicarse a ayudar a los parientes más próximos. A continuación, probablemente, al parentesco más lejano y aquellos no familiares que tienen más probabilidades de reciprocidad. Desde el punto de vista biológico tiene más sentido cooperar con

quienes están en posición de cooperar y tienen un interés común en la cooperación (Wilson, 1978). Por último, llegamos a un límite exterior en el que la relación se establece con extraños y en el que las posibilidades de peligro de lo desconocido pueden superar bien las virtudes de posible reciprocidad.

Lo que al parecer significa todo esto, desde una perspectiva biológica, es que a medida que nos distanciemos de la propia familia inmediata no sólo se desvanecerán los sentimientos de afecto sino también nuestro sentido de la obligación moral. Prácticamente es un truísmo que uno quiere a sus hijos más que a un extraño desconocido; pero la posición del evolucionista parece implicar también que uno tendrá un mayor sentido de obligación moral hacia sus propios hijos que hacia un niño de otra familia. Incluso con los no familiares existirá un diferencial moral, teniendo un mayor sentido de la obligación en nuestra propia sociedad que hacia las personas no pertenecientes a ella.

Pero esto parece ir flagrantemente en contra de lo que han defendido muchos moralistas, entre ellos Peter Singer. Singer afirma que nuestra obligación para con el niño desconocido de Africa que se muere de hambre no es menor que nuestra obligación para con uno de nuestros hijos (Singer, 1972; para una concepción ligeramente diferente, véase la conclusión del artículo 23 «La pobreza en el mundo»). Por supuesto él quiere a sus propios hijos más de lo que quiere a los hijos de los demás, pero esto no es todo. Afirma que tenemos obligaciones idénticas para con todos.

No estoy seguro de cómo se puede resolver un desacuerdo como este más que apelando a los sentimientos de las personas y pidiéndoles que se examinen profunda y minuciosamente. Por supuesto pensamos que tenemos obligaciones para con terceros, pero dado el cuidado y atención que prodigamos primero a nuestros propios hijos y luego a los de nuestro entorno inmediato, parece llevar una tesis filosófica hasta un punto extremo sugerir que pensamos que todo este tiempo nos comportamos de manera abiertamente inmoral. Si de mí te dicen que doy el noventa por ciento de mis ingresos a una institución benéfica como Cáritas, mientras que mis hijos tienen que comer sopa de pollo en el Ejército de Salvación, es improbable que me consideres un candidato a la santidad. Más bien te indignarías de mi falta de atención a mis verdaderas obligaciones. En este contexto conviene recordar el fuerte mensaje moral de la gran novela de Dickens, *La casa sombría*. La señorita Jellyby pasa todo su tiempo dedicada al bienestar de los nativos de un lejano país africano. Dickens responde de manera salvaje que sus primeras obligaciones son para con su propia familia descuidada, luego para los desafortunados de su propia sociedad, como Jo, un niño cualquiera, y entonces y sólo entonces, con los que están fuera de los límites de nuestra sociedad.

El ético evolutivo *no* afirma que uno no tenga obligación alguna para

con personas de otras regiones del mundo. Gracias a la tecnología moderna hoy día estamos todos mucho más unidos. Pero afirma que es absurdo pretender que tengamos una obligación idéntica. En realidad, diría que tan pronto reconozcamos la naturaleza limitada de nuestros sentimientos morales probablemente será mejor que reconozcamos que en nuestras relaciones con los demás, las actitudes adecuadas están motivadas por el autointerés ilustrado más que por los sentimientos de afecto místicos e infundados (como se ve, las naciones —que tienen que tomar en serio las relaciones internacionales— son mucho menos propensas a la pretensión de que se relacionan entre sí por motivos distintos al autointerés. El ético evolutivo considera que esto confirma su posición; pero véase también el artículo 34, «Guerra y paz»).

¿Qué decir de la justificación? ¿Qué puede decirse aquí? ¿Qué decir de los fundamentos metaéticos? Sospechamos que es aquí donde muchos filósofos tradicionales se van a desmarcar. Por mucha simpatía hacia el tipo de posición expresada hasta aquí, el pensador tradicional dirá que pensar que una concepción genética de la evolución no dice nada sobre la justificación es dejar un hueco sin llenar. En el mejor de los casos esta posición sería incompleta y en el peor se estrellaría contra la barrera es/debe. Por ello, al final, uno no se encuentra más allá que el ético evolutivo tradicional (quien lo dice es Rawls).

Quizás sea así. Pero quizás quepa también una tercera opción: ¡la ética carece de fundamento! Esto no quiere decir que no exista la ética sustantiva sino que la supuesta base es en uno u otro sentido quimérica (Murphy, 1982; Mackie, 1977; Ruse, 1986). ¿No sucede en ocasiones que cuando uno ha ofrecido una explicación causal de ciertas creencias puede ver que éstas, en sí mismas, ni tienen fundamento ni podrían tenerlo? Por lo menos esto es lo que afirma el ético evolutivo actual. Tan pronto percibimos que nuestras creencias morales no son más que una adaptación establecida por selección natural, para fomentar nuestros fines reproductores, esto es el final de la moralidad. La moralidad no es más que una ilusión colectiva que nos han endosado nuestros genes para fines reproductores.

Hay que señalar que la cualificación de «colectivo» es aquí muy importante. Sin duda puede distinguirse entre creencias éticas importantes como «no hagas daño a una anciana» y creencias éticas absurdas como «sé amable con las coles los viernes». Lo decisivo de la ética es que todos vamos en su barco. Si no vamos, algunos pueden engañar y el resto de nosotros perder en el juego evolutivo. La ética tiene sus propios estándares y normas, igual que el béisbol o el cricket. Con todo, y a pesar de la opinión de algunos forofos, igual que el béisbol y el cricket no nos dicen nada sobre el mundo real, en el sentido del mundo «de fuera», tampoco la ética. Por esta razón,

las preguntas «¿qué debemos hacer?» y «¿qué pensamos (como grupos) que debemos hacer?» se cancelan mutuamente.

La posición que aquí se expresa es una forma de «escepticismo ético» (véanse el artículo 35, «El realismo» y el artículo 38, «El subjetivismo»). Es importante subrayar que el escepticismo no se refiere a exigencias éticas sustantivas. Nadie, y menos el ético evolutivo, niega la existencia de éstas. El escepticismo es sobre los fundamentos que supuestamente subyacen a la ética sustantiva. Lo que quiero decir es que en ocasiones, una vez has ofrecido un análisis causal de por qué la gente cree determinadas cosas, ves que la llamada a una justificación razonada es ilícita. Los mensajes del espiritualismo, al satisfacer (como satisfacen) los temores y necesidades de la gente, son un caso ilustrativo. La ética es otro. Las exigencias morales no son más que adaptaciones. No hay ni lugar, ni necesidad de justificación racional.

¿Qué decir de la objeción de que, aún cuando la evolución pueda habernos llevado a pensar de forma moral, esto no niega la existencia de algún fundamento objetivo de la moralidad? Después de todo, por poner una analogía conocida, es improbable que nuestros órganos de los sentidos desarrollados nos hagan ser conscientes de un tren que se acerca, si en realidad este tren no se acerca (Nozick, 1981, formula esta objeción). La réplica del ético evolutivo es que la moralidad no es como los trenes. Si uno cooperase mejor al creer exactamente lo opuesto de lo que entendemos por moralidad, así sea. Ensayemos un experimento mental. Supongamos que la evolución nos ha llevado a creer, no que debemos ser justos y buenos, etc., sino que deberíamos ser injustos, malos, etc. Supongamos además que la evolución nos hizo saber que los demás pensaban del mismo modo sobre nosotros. Siguiendo el ejemplo de la guerra fría de los años cincuenta, podríamos terminar en una inestable alianza de cooperación, no muy distinta de nuestro estado actual, de diferente base. Pero ¿quién dice que somos nosotros los que en realidad estamos en lo correcto y nuestro mundo invertido es verdaderamente malo? No hay garantía alguna de que la evolución nos haya llevado a creer precisamente aquello que, por coincidencia, resulta ser objetivamente verdadero. Esa es la perspectiva de la evolución orientada y progresiva. Por lo menos, una moralidad objetiva es irrelevante, lo cual es sin duda una contradicción en los términos.

La moralidad sigue careciendo de fundamento. Con todo, y para formular una última pregunta: ¿por qué la argumentación de semejante tesis parece intuitivamente poco plausible? ¿Por qué parece —o al menos le parece a mucha gente— tan ridículo afirmar que la moralidad no es más que una ilusión de los genes? ¿Por qué parece tan absurdo sugerir que las exigencias morales están en pie de igualdad con la norma del cricket de que debe haber seis bolas por juego? (en realidad no está en pie de igualdad con semejante norma, pues una exigencia moral nos la imponen los genes,

mientras que una ley del cricket nos viene impuesta por nuestros antecesores y, en principio, podría cambiarse. Lo prueban los grandes cambios que han tenido lugar en el cricket en los últimos treinta años). Hay una respuesta sencilla y cuando se constata refuerza la posición del evolucionista en vez de descartarla. El hecho es que si reconociésemos que la moralidad no es más que un epifenómeno de nuestra biología dejaríamos de creer en ella y de actuar de acuerdo con ella. Por ello, quebrarían de inmediato las muy poderosas fuerzas que nos convierten en cooperantes. Desgraciadamente, desde un punto de vista biológico, aunque algunos de nosotros podamos obtener una ganancia inmediata, la mayoría de nosotros seríamos perdedores.

Por ello es importante que la biología no instituya simplemente las creencias morales sino que instituya también una forma de cumplirlas. Tiene que hacernos creer en ellas. Esto significa que, aun cuando la moralidad pueda no ser objetiva en el sentido de referirse a algo «exterior», es una parte tan importante de la experiencia de la moralidad como pensamos que es. Su fenomenología, si se prefiere, consiste en que creamos en que es objetiva. En palabras del último John Mackie, somos impulsados a «objetivar» la moralidad, a pensar que la moralidad es algo que se nos impone en vez de cuestión de libre elección (Mackie, 1979). Por ello, nos sentimos impulsados a obedecerla y por eso funciona. Si cuando yo interactúo contigo constato que simplemente podría retirarme del acuerdo si lo deseo, haré algo muy parecido a eso. Pero, si como sucede, pienso que la moralidad es verdaderamente vinculante para mí —e incluso el hecho de que pueda reconocer su base no modifica los sentimientos psicológicos que yo tengo— me siento impulsado a seguir comportándome moralmente (obviamente, esto no quiere decir que siempre seamos morales. De lo que se trata es de que tenemos la opción de ser o no ser morales. Donde no tenemos opción es en las creencias que tenemos. Yo puedo decidir robar o no robar. Lo que no puedo decidir es si robar es bueno o malo).

En resumen, lo que aquí se sugiere es que cuando personas como G. E. Moore afirmaron que la moralidad es una propiedad no natural o algo semejante, estaban identificando correctamente un aspecto importante de nuestra experiencia de la moralidad. No es simplemente algo que podamos elegir o decidir, como la ropa que nos ponemos. Sin embargo, al mismo tiempo el evolucionista afirma que Moore se equivocó en su análisis de la objetividad de la moralidad. La moralidad es algo más bien subjetivo o no cognitivo. En lo que difiere de otros sentimientos subjetivos es en el aura de objetividad de la rodea. Igual que el freudiano afirma que quienes niegan su explicación la confirman con ello, el evolucionista afirma que quienes consideran implausible su explicación ¡dan su apoyo a la tesis en cuestión!

5. Conclusión

Un prometedor nuevo enfoque de la ética plantea tantos interrogantes como respuestas ofrece. Sin duda es mucho lo que queda por desentrañar de la ética evolutiva: por ejemplo, sobre la interrelación entre biología y cultura; sobre dónde debería situarse en relación a los grandes pensadores de la historia de la ética (David Hume es mi figura paterna favorita). Y sobre la forma o formas en que el conocimiento de nuestro estado biológico puede ayudarnos a evitar la vía rápida hacia el placer para evitar una catástrofe a largo plazo. Pero éstas y otras cuestiones quedan para el futuro. Por ahora es suficiente con que el lector se convenza de que la biología no es tan irrelevante para nuestra moralidad como la mayoría de nosotros hemos supuesto durante tanto tiempo.

Bibliografía

Darwin, C.: *The origin of species* (Londres: John Murray, 1859) Trad. esp.: *El origen de las especies,* Madrid, Espasa-Calpe, 1987.

Dawkins, R.: *The selfish gene* (Oxford: 1976); 2.ª ed. (Oxford: Oxford University Press, 1989). Trad. esp.: *El gen egoísta,* Barcelona, Salvat, 1988.

de Waal, F.: *Chimpazee politics* (Londres: Cape, 1982). Trad. esp.: *La política de los chimpancés,* Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Goodall, J.: *The chimpanzees of Gombe* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).

Hamilton, W. D.: «The genetical evolution of social behaviour, I», *Journal of Theoretical Biology,* 7 (1964a), pp. 1-16.

—: «The genetical evolution of social behaviour, II», *Journal of Theoretical Biology* 7, (1964b), 17-32.

Hume, D.: *Treatise of human nature* (1738); ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1978). Trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana,* Madrid, Tecnos, 1988.

Huxley, T. H.: *Evolution and ethics,* ed. J. Huxley (Londres: Pilot Press, 1947).

Kropotkin, P.: *El apoyo mutuo, un factor de la evolución,* Madrid, Madre Tierra, 1989.

Lieberman, P.: *The biology and evolution of language* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984).

Mackie, J.: *Mackie: inventing right and wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977).

Maynard Smith, J.: «The evolution of behaviour», *Scientific American,* 239: 3 (1978), 176-93.

Midgley, M.: *Evolution as religion: strange hopes and strange fears* (Londres: Methuen, 1985).

Moore, G. E.: *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge, 1903). Trad. esp.: *Principia Ethica,* México, UNAM, 1983.

Murphy, J.: *Evolution, morality and the meaning of life* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1982).
Nozick, R.: *Philosophical explanations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981).
Rawls, J.: *A theory of justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971). Trad. esp.: *Teoría de la justicia,* México, FCE, 1978.
Ruse, M.: *Taking Darwin seriously* (Oxford: Basil Blackwell, 1986). Trad. esp.: *Tomándose a Darwin en serio,* Barcelona, Salvat, 1989.
Spencer, H.: *Principles of ethics* (Londres: Williams and Norgate, 1982). Trad. esp.: *Los principios de la ética,* Valencia, Prometeo.
Sumner, W. G.: *The challenge of facts and other essays*, ed. A. S. Kelle (New Haven: Yale University Press, 1914).
Trivers, R.: «The evolution of reciprocal altruism», *Quarterly Review of Biology*, 46 (1971), 35-57.
—: «Foreword», *The selfish gene*, R. Dawkins (Oxford: Oxford University Press, 1976).
van den Berghe, P.: *Human family systems: an evolutionary view* (Nueva York: Elsevier, 1979).
Wilson, E. O.: *Sociobiology: the new synthesis* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975). Trad. esp.: *Sociobiología,* Barcelona, Omega, 1980.
—: *On human nature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978). Trad. esp.: *Sobre la naturaleza humana,* México, FCE, 1983.

Otras lecturas

Las ideas de Herbert Spencer pueden encontrarse (en una muy extensa exposición) en sus *Principles of ethics*. Las ideas de W. G. Sumner se exponen en su colección de ensayos titulada *The challenge of facts and other essays*. La principal obra del Príncipe Kropotkin es: *El apoyo mutuo..., op. cit.*

La crítica clásica del darwinismo social tradicional es de T. H. Huxley. Su ensayo, acompañado de un ensayo (a favor de la ética evolutiva) de su nieto Julian, está editado en *Evolution and ethics*. Los *Principia Ethica* de G. E. Moore muestran las fallas filosóficas de los argumentos de Spencer.

De los numerosos libros que tratan sobre la historia del darwinismo social, el punto de partida definitivo es el de Richard Hofstadter, *Social darwinism in American thought* (Nueva York: Braziller, 1959). Pueden encontrarse adiciones y correcciones útiles en Cynthia Eagle Russett, *Darwin in America* (San Francisco: Freeman, 1976). El panorama inglés está bien expuesto en la obra de Greta Jones, *Social darwinism and english thought* (Brighton: Harvester, 1980).

Ya en nuestra época, la base científica es presentada por E. O. Wilson, en especial en su imponente *Sociobiology: the new synthesis*, y en forma más divulgativa, refiriéndose en particular a nuestra especie, en *On human nature*. De lectura obligada es el provocador libro de Richard Dawkin *The selfish gene*. Una visión general de la ciencia, más rudimentaria, puede encontrarse en mi libro *Sociobiology: sense or*

nonsense? (2a. ed., Dordrecht, Reidel, 1985). Como puede comprobarse, he cambiado completamente de opinión sobre la relevancia de la evolución para la ética. Existen libros recientes sobre chimpancés muy relevantes en relación a la defensa empírica de la biología de la moralidad: Franz de Waal, *La política de los chimpancés, op. cit.*, y Jane Goodall, *The chimpanzees of Gombe.*

Entre quienes piensan que la nueva biología revitaliza la ética evolucionista se encuentra John Mackie, «The law of the jungle» (*Philosophy,* 53 (1978) 455-64); Jeffrey Murphy, *Evolution, morality and the meaning of life,* y Michael Ruse, *Taking Darwin seriously.* Una perspectiva favorable, aunque con reservas, es la de Peter Singer en su *The expanding circle: ethics and sociobiology* (Nueva York: Blackwell, 1982). Un punto de vista muy hostil es el de Philip Kitcher, *Vaulting ambition* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1985).

Véase también: «Aspects of human evolution», *Evolution from molecules to men,* ed. D. S. Bendall (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 509-43.

Singer, P.: «Famine, affluence and morality», *Philosophy and Public Affairs,* I (1977), 229-43.

45
MARX CONTRA LA MORALIDAD

Allen Wood

1. Introducción

Los marxistas expresan a menudo una actitud despectiva hacia la moralidad, que (según dicen) no es más que una forma de ilusión, una falsa conciencia o ideología. Pero otros (tanto si se consideran marxistas como si no) a menudo consideran difícil de comprender esta actitud. Los marxistas condenan el capitalismo por explotar a la clase trabajadora y condenar a la mayoría de la gente a llevar una vida alienada e insatisfecha. ¿Qué razones pueden ofrecer para ello, y cómo pueden esperar que otros hagan lo mismo, si abandonan toda llamada a la moralidad? Sin embargo, el rechazo marxista de la moralidad comienza con el propio Marx. Y ésta es —según voy a argumentar— una concepción defendible, una consecuencia natural, como dice Marx de ella, de la concepción materialista de la historia. Aun si no aceptamos las restantes ideas de Marx, su ataque a la moralidad plantea cuestiones importantes relativas a la manera en que debemos concebir ésta.

2. El antimoralismo de Marx

Marx suele permanecer en silencio acerca del tipo de cuestiones que interesan a los moralistas y a los filósofos morales. Pero de lo que dice resulta claro que este silencio no se debe a un descuido benigno. Su actitud es más bien de hostilidad abierta a la teorización moral, a los valores morales e incluso a la propia moralidad. Contra Pierre Proudhon, Karl Heinzen y los «socialistas auténticos» alemanes, Marx utiliza regularmente los términos «moralidad» y «crítica moralizante» como epítetos insultantes. Condena

amargamente la exigencia de «salarios justos» y «distribución justa» del Programa de Gotha, afirmando que estas expresiones «confunden la perspectiva realista de la clase trabajadora» con la «verborrea desfasada» y la «basura ideológica» que su enfoque científico ha vuelto obsoleta (MEW 19:22, SW 325). Cuando otros persuaden a Marx a que incluya retórica moral suave en las reglas para la Primera Internacional, éste siente que debe pedir disculpas a Engels por ello: «me vi obligado a introducir dos expresiones sobre "deber" y "lo correcto" ... es decir, sobre "la verdad, la moralidad y la justicia", pero están situadas de forma tal que no pueden hacer daño alguno» (CW 42, pág. 18).

Normalmente Marx describe la moralidad, junto a la religión y al derecho, como formas de ideología, «otros tantos prejuicios burgueses tras los cuales se esconden otros tantos intereses burgueses» (MEW 4, pág. 472; CW 6, pág. 494-95; cf. MEW 3, pág. 26; CW 5, pág. 36). Pero no sólo condena las ideas burguesas sobre la moralidad. Su blanco es la propia moralidad, *toda* moralidad. *La ideología alemana* señala que la concepción materialista de la historia, al mostrar la vinculación entre ideología moral e intereses materiales de clase, ha «roto el sostén de toda moralidad», independientemente de su contenido o afiliación de clase (MEW 3, pág. 404; CW 5, pág. 419). Cuando un crítico imaginario critica que «el comunismo abole toda la moralidad y religión en vez de formarlas de nuevo», el *Manifiesto Comunista* responde no negando la verdad de la acusación, sino observando en cambio que al igual que la revolución comunista supondrá un corte radical de todas las relaciones tradicionales de propiedad, también supondrá el corte más radical con todas las ideas tradicionales (MEW 4, pág. 480-81; CW 6, pág. 504). Evidentemente Marx pensó que igual que la abolición de la propiedad burguesa será una tarea de la revolución comunista, otra será la «abolición de toda moralidad». Marx incluso llega a unirse con el mal moral contra el bien moral. Insiste en que en la historia «es siempre el lado malo el que finalmente triunfa sobre el bueno. Pues el lado malo es el que aporta movimiento a la vida, el que hace la historia llevando la lucha a su madurez» (MEW 4, pág. 140; CW 6, pág. 174).

Algunos, como Karl Kautsky, han interpretado estas observaciones como llamadas a la «libertad de valores» de la ciencia social marxiana. Pero esta lectura es a la vez poco plausible y anacrónica. No es lo que dicen los propios pasajes. Y la idea de que la ciencia tenga que estar «libre de valores» fue sustancialmente una invención neokantiana. Marx escribió en una época, y en una tradición, que era a la vez extraña y no congenial con ella. Ningún lector de Marx podría negar que éste formula «juicios de valor» sobre el capitalismo, y Marx nunca intenta separar cuidadosamente su análisis científico del capitalismo de su colérica condena de éste. Cuando Marx acusa al capitalismo de atrofiar las potencialidades humanas, ahogando su

desarrollo e impidiendo su realización, se sirve desvergonzadamente de juicios sobre las necesidades e intereses de la gente e incluso de un marco naturalista de ideas (ostensiblemente aristotélico) relativas a la naturaleza del bienestar y la satisfacción humana.

Los juicios sobre lo que es bueno para la gente, lo que va en su interés, son sin duda «juicios de valor», pero no son necesariamente juicios *morales*, pues incluso si no me preocupo en absoluto de la moralidad, puedo seguir estando interesado en promover los intereses y el bienestar propio y el de otras personas cuyo bienestar me preocupa. Sería totalmente congruente que Marx rechazase la moralidad y defendiese no obstante la abolición del capitalismo en razón de que frustra el bienestar humano, siempre que su interés por el bienestar humano no se base en valores o principios morales. El ataque de Marx a la moralidad no es un ataque a los «juicios de valor» sino un rechazo de los juicios específicamente *morales*, especialmente los relativos a las ideas de lo correcto y la justicia.

3. El materialismo histórico

Marx atribuye a la concepción materialista de la historia haber «roto el soporte de toda moralidad». El materialismo histórico concibe la historia dividida en épocas, cada una caracterizada básicamente por su *modo de producción*. Un modo de producción consiste en un conjunto de *relaciones sociales de producción*, un sistema de roles económicos que otorgan un control efectivo de los medios, procesos y resultados de la producción social para los representantes de algunos roles y la exclusión de los que desempeñan otros roles. Estas diferencias entre roles constituyen la base de las diferencias de *clase* en la sociedad.

Según la teoría materialista, el cambio social surge en razón de que las *fuerzas de producción* de la sociedad no son estáticas sino que cambian, y en conjunto tienden a crecer. En cualquier etapa de su desarrollo, la utilización de fuerzas de producción y su crecimiento ulterior se ve más facilitado por unas relaciones sociales que por otras. Ningún conjunto de relaciones de producción supone una ventaja permanente sobre todos los demás a este respecto; más bien, en diferentes etapas del desarrollo de las fuerzas productivas, diferentes conjuntos de relaciones sociales son más aptos para fomentar el desarrollo productivo. En un momento dado, cualquier conjunto determinado de relaciones de producción se vuelve obsoleto; éstas se vuelven disfuncionales en relación a la utilización de las fuerzas productivas, y «obstaculizan» su desarrollo posterior. Una *revolución social* consiste en una transformación de las relaciones sociales de producción que viene exi-

gida por y para el crecimiento de las fuerzas de producción (MEW 13, pág 9; SW, pág. 183).

El mecanismo por el que se adaptan las relaciones sociales para fomentar el desarrollo de las fuerzas productivas es la *lucha de clases*. Las relaciones sociales de producción dividen a la sociedad en grupos, determinados por su papel en la producción y su grado y tipo de control de los instrumentos materiales de producción. Estos grupos no son clases, sino que devienen clases tan pronto en cuanto existe un movimiento político y una ideología que represente sus *intereses de clase*. Los intereses de una clase se basan en la situación común de los miembros de la clase, y especialmente en su relación hostil hacia otras clases. En términos generales, los miembros de aquellas clases que controlan las condiciones de producción tienen interés en mantener su dominación, y aquellos sobre los cuales se ejerce este control tienen el interés de despojarlo de quienes lo ejercen. Sin embargo, estos intereses individuales no son directamente intereses de clase. Como las clases no son sólo categorías de individuos sino organizaciones o movimientos sociales y políticos unidos por ideologías, los intereses de una clase son siempre distintos de los intereses de sus miembros. De hecho, Marx identifica los intereses de una clase con los intereses políticos del movimiento que representa la clase (MEW 4, pág. 181; CW 6, pág. 211).

En definitiva, los intereses de una clase consisten en el establecimiento y defensa del conjunto de relaciones de producción que otorgan el control de la producción a los miembros de esa clase. Pero de ello no se sigue que los intereses de clase sean simplemente el autointerés de los miembros de la clase, o que los intereses de clase se persigan en la forma de intereses egoístas. Pues en una guerra entre clases, al igual que en una guerra entre países, en ocasiones sólo es posible la victoria mediante el sacrificio de intereses individuales. Los individuos llamados a realizar estos sacrificios se ven a sí mismos luchando por algo más grande y valioso que su propio autointerés; y en esto tienen razón, pues están luchando por los intereses de su clase.

4. Ideología

Sin embargo, esta cosa mayor y más digna rara vez se les presenta *como* el interés de una clase social. Más bien, una clase configura a partir de sus condiciones materiales de vida «toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, formas de pensar y concepciones de la vida diferentes y características» (MEW 8, pág. 139; CW 11, pág. 128) que sirven a sus miembros de motivos conscientes de las acciones que llevan a cabo en su favor. Cuando estos sentimientos, ideas y concepciones son producto de una clase especial de trabajadores intelectuales que trabajan en beneficio de la clase, Marx re-

serva para ellos un nombre especial: *ideología*. Los productos de los ideólogos —de los sacerdotes, poetas, filósofos, profesores y pedagogos— son, de acuerdo con la teoría materialista, típicamente ideológicos. Es decir, como mejor puede explicarse el contenido de estos productos es por la forma en que representan la concepción del mundo de clases sociales particulares en una época particular y sirven a los intereses de clase de estas clases.

En una conocida carta a Franz Mehring, Friedrich Engels define la ideología como «un proceso realizado por el llamado pensador con la conciencia, pero con una falsa conciencia. Las fuerzas motrices verdaderas que le mueven siguen siendo desconocidas para él; en caso contrario no sería un proceso ideológico. Así, se imagina para sí fuerzas motrices falsas o aparentes» (MEW 39, pág. 97; SC pág. 459). Según esto, la ilusión principal de cualquier ideología es una ilusión sobre su propio origen de clase. Esto no es ignorancia, error o engaño sobre la psicología individual de los propios actos. Cuando el ideólogo piensa que está siendo motivado por un entusiasmo religioso o moral, en realidad lo está muy a menudo —Engels no quiere decir que sean necesariamente víctimas del tipo de autoengaño que tiene lugar cuando yo actúo de manera autointeresada pero me engaño a mí mismo pensando que obro por deber moral o amor filantrópico. Pero la cuestión es ésta: ¿qué significa realmente obrar por razones morales, religiosas o filosóficas? ¿Cuál es la relación de estas acciones con la vida social de la que forman parte? Cuando obramos por semejantes razones, ¿qué estamos haciendo en realidad?

Cuando están motivadas por ideologías, las personas no se comprenden a sí mismas como representantes de un movimiento de clase; pero son exactamente eso. No piensan en los intereses de clase como la explicación fundamental del hecho de que estas ideas les atraen a ellos y a otras personas; no obstante, esta es la explicación correcta. No obran con la intención de promover los intereses de una clase social frente a los de otras; pero esto es lo que hacen, y en ocasiones tanto más eficazmente porque en realidad no tienen semejante intención. Pues si verdaderamente supiesen lo que estaban haciendo, podrían no seguir haciéndolo.

5. La ideología como servidumbre

La actitud marxista hacia la falsa conciencia ideológica refleja el hecho de que se considera una forma de *servidumbre*. Al nivel más obvio y superficial (donde suelen plantearse las cuestiones relativas a la libertad en la tradición liberal anglófona) se nos despoja de la libertad cuando obstáculos externos, como los barrotes de una celda y las amenazas de daño violento, nos frustran la consecución de nuestras metas. Profundizando un poco

más, también podemos reconocer obstáculos internos (como deseos e incapacidades compulsivas) que socavan la libertad. Si profundizamos un poco más aún, podemos ver que la ignorancia puede ser una servidumbre, cuando nuestras intenciones se forman sin un conocimiento preciso de la manera en que nuestros actos afectan a los resultados que nos interesan, o bien carecemos de ideas correctas sobre la gama de alternativas que tenemos. La amenaza que la ideología supone para la libertad es algo parecido a esto, pero no idéntico, pues es muy posible que las víctimas de la ideología estén plenamente informadas sobre las cosas que les interesan. El problema es que el significado pleno de nuestras acciones puede ir más allá de aquello que nos interesa, incluso más allá de aquello de que somos capaces de interesarnos, porque va más allá de lo que comprendemos sobre nosotros mismos y nuestros actos. Yo obro por motivos religiosos, por ejemplo, pero fomento los intereses de una determinada clase sin advertir que lo estoy haciendo. Cuando esto sucede, no soy libre en lo que hago porque el significado de mis acciones elude mi libre actividad; porque no soy *yo* quien la lleva a cabo en calidad de un ser que piensa y se conoce a sí mismo. Esta no es la servidumbre de ser incapaz de hacer lo que pretendo; de hecho, podría definirse como la servidumbre de ser incapaz lo que pretendo hacer.

Soy plenamente libre en este sentido sólo si mis acciones tienen lo que podemos denominar «transparencia para mí»: conozco estas acciones por lo que son y las hago intencionadamente a la luz de este conocimiento. Cuando la sociedad me da acceso a un determinado sistema de ideas en razón de los intereses de clase a que sirve y cuando mis acciones están motivadas por él, puedo ser totalmente libre en la realización de esas acciones sólo si comprendo el papel que desempeñan los intereses de clase en mis acciones y elijo estas acciones a la luz de ese entendimiento. Pero si el propio sistema de ideas inhibe esta comprensión disfrazando o falseando el papel que desempeñan los intereses de clase en su propia génesis y efecto, destruye la autotransparencia de la acción de quienes obran de acuerdo con él; socava así su libertad.

La autotransparencia de la acción no es meramente un valor teórico. Porque el conocimiento es subversivo: si comprendiésemos con claridad la base social y la significación de lo que hacemos, no seguiríamos haciéndolo. La humanidad puede no haber conocido aún una forma social de vida regida por la autotransparencia de sus componentes. Si Marx está en lo cierto, la estabilidad de todas las sociedades basadas en la opresión de clase —y esto significa todo orden social registrado en la historia, incluido el nuestro— depende del hecho de que sus miembros están sistemáticamente privados de la libertad de autotransparencia social. Los oprimidos sólo pueden seguir en su lugar si se mistifican adecuadamente sus ideas sobre ese lugar; y el sistema podría verse amenazado incluso si los opresores desarrollasen

ideas excesivamente precisas sobre las relaciones que les benefician a expensas de otros. Las clases revolucionarias pueden concitar más eficazmente el apoyo de las demás clases, e incluso el de sus propios miembros, si presentan sus intereses de clase de forma glorificada. La ideología no es un fenómeno marginal, sino esencial a toda vida social existente hasta ahora.

6. La moralidad como ideología

A la vista de lo anterior, no es sorprendente que Marx considere la moralidad, al igual que el derecho, la religión y otras formas de conciencia social, como un producto esencialmente ideológico. La moralidad es un sistema de ideas que interpreta y regula la conducta de la gente de una manera esencial para el funcionamiento de cualquier orden social. También tiene la potencialidad de motivarles a realizar cambios sociales a gran escala. Si la historia de las sociedades del pasado es esencialmente una historia de opresión y lucha de clases, es de esperar que los sistemas de ideas morales dominantes asumiesen la forma de ideologías mediante las cuales se libra y disfraza a la vez la lucha de clases. De este modo Marx piensa que el materialismo histórico ha «roto el soporte de toda moralidad» revelando su fundamento en intereses de clase.

Quizá no nos sorprenda encontrar a Marx atacando de este modo a la moralidad, pero podemos pensar que su posición es exagerada e innecesariamente paradójica, incluso concediéndole a los efectos de la argumentación que el materialismo histórico es verdadero. Algunos preceptos morales (como un mínimo respeto a la vida e intereses de los demás) parecen no tener sesgo de clase alguno, sino pertenecer a cualquier código moral concebible, pues sin ellos no sería posible sociedad alguna. ¿Cómo puede querer Marx desacreditar estos preceptos, o pensar que el materialismo histórico los ha desacreditado? Además, si todos los movimientos de clase precisan una moralidad, al parecer entonces también la necesitará la clase trabajadora. ¿Cómo puede querer Marx privar al proletariado de un arma tan importante en la lucha de clases?

Sin embargo, rechazar la moralidad no es necesariamente rechazar toda la conducta que prescribe la moralidad y defender la conducta que prohíbe. Puede haber algunas pautas de conducta comunes a todas las ideologías morales, y podemos esperar ideologías morales que las realcen, pues ello contribuye a disfrazar el carácter de clase de los rasgos más característicos de la ideología. Si la gente debe hacer y abstenerse de hacer determinadas cosas para llevar una vida social decente, sin duda Marx desearía que en la sociedad comunista del futuro la gente hiciese y se abstuviese de hacer esas cosas. Pero Marx no deseaba que se hiciesen *porque* lo prescribe un código

moral, pues los códigos morales son ideologías de clase, que socavan la autotransparencia de las personas que obran de acuerdo con ellas.

Quizás el temor es que sin motivos morales, nada nos impedirá caer en la extrema barbarie. Marx no comparte este temor, primo hermano del temor supersticioso de que si no existe Dios, todo está permitido. La tarea de la emancipación humana es construir una sociedad humana basada en la autotransparencia racional, libre de la mistificación de la moralidad y de otras ideologías. Marx conoce que en la actualidad no tenemos una idea clara de cómo sería una sociedad semejante, pero cree que la humanidad es igual a la tarea de procurar una sociedad así.

Marx tiene poderosas razones para negarse a eximir a las ideologías morales de la clase trabajadora de semejante crítica. La misión histórica del movimiento de la clase trabajadora es la emancipación humana; pero toda ideología, incluidas las ideologías obreras, socavan la libertad destruyendo la autotransparencia de la acción. Marx arremete contra la moralización en el movimiento porque considera indispensable para su tarea revolucionaria la «perspectiva realista» que le aporta el materialismo histórico (MEW 19, pág. 22; SW, pág. 325).

7. La justicia

Marx completa su ataque a la moralización de la clase trabajadora con una explicación de la justicia de las transacciones económicas.

> La justicia de las transacciones que se realizan entre los agentes productivos se basa en el hecho de que estas transacciones derivan de las relaciones de producción como su consecuencia natural. [El contenido de una transacción] es justo cuando corresponde al modo de producción, cuando es adecuado a él. Es injusto cuando va en contra de él. (MEW 25, págs. 351-2; C 3, págs. 339-40).

Una transacción es justa cuando es funcional en el marco del modo de producción vigente, e injusta cuando es disfuncional. De esto se sigue directamente que las transacciones de explotación entre capitalista y trabajador, y el sistema de distribución capitalista resultante de ellas, son perfectamente justos y no violan los derechos de nadie (MEW 19, pág. 18; SW, págs.321-2; MEW 19, págs.359, 382; MEW 23, pág.208; C1, pág.194). Pero de la misma manera, tan pronto percibimos que esto es lo que significa la justicia de los intercambios y la distribución capitalista, dejaremos de considerar el hecho de que son justas como defensa alguna de ellas.

Como explica Marx, su concepción de la justicia se basa en la forma en que surgen las normas morales a partir de las relaciones de producción. No

es la concepción de la justicia que ofrecería o un defensor del sistema o su crítico moral, y no pretende ser una concepción de la justicia que exprese la manera en que los agentes sociales piensan sobre la justicia de las transacciones que consideran justas. Pero es una explicación que pretende identificar lo que de hecho regula su uso de términos como «justo» e «injusto», y en este sentido se adelanta a ciertos rasgos de algunas teorías filosóficas actuales de referencia. Según estas teorías, el uso que la gente hace de un término como «agua» se refiere a H_2O si el uso que la gente hace de este término está regulado por el hecho de que la sustancia a la que se refieren es H_2O, aun cuando no aceptasen esto como una explicación de lo que entienden por «agua» (porque, por ejemplo, no tienen el concepto de H_2O, o porque tienen creencias supersticiosas sobre la naturaleza del agua). De forma análoga, Marx afirma que el uso que la gente hace de términos como «justicia» e «injusticia» de las transacciones económicas está regulado por la funcionalidad de estas transacciones para el modo de producción vigente, y por lo tanto que estas son las propiedades de las transacciones a que se refieren estos términos —aun cuando el comprender la justicia y la injusticia de este modo tiene por efecto privar a estos términos de la fuerza persuasiva que habitualmente se considera que tienen. En opinión de Marx, lo que nos hace considerar las propiedades morales como la justicia como algo inherente o necesariamente deseable no es sólo la ideología moral (tan pronto comprendamos lo que realmente es la justicia desarrollaremos una noción más sobria sobre su deseabilidad).

8. Moralidad y racionalidad

Existen algunas concepciones esencialmente autodefinitorias, mediante la actividad asociada a ellas. Por ejemplo, la racionalidad científica no se limita a lo que la gente ha denominado «ciencia» en el pasado, porque la actividad de la ciencia consiste en criticarse a sí misma, en rechazar su contenido actual y darse uno nuevo. Lo que en el pasado se ha considerado conducta «racional», incluso los criterios mismos de racionalidad, pueden someterse a autocrítica y considerarse ahora como algo no tan racional. En la cultura moderna se ha registrado una fuerte tendencia a identificar simplemente la moralidad con la razón práctica, y por consiguiente a considerar también el razonamiento moral como una noción autocrítica y autodeterminada. Según esta concepción, todos los errores del pensamiento moral son errores del contenido de creencias morales particulares; la «propia moralidad» siempre trasciende (quizás incluso «por definición») todos los errores morales, al menos en principio.

La concepción marxiana de la moralidad supone la negación de que la

moralidad pueda considerarse de semejante manera. Si existe un tipo de pensamiento práctico que se corrige a sí mismo de este modo, no es la moralidad. La razón es que la moralidad, los conceptos y principios morales, las ideas y sentimientos morales, ya se han asignado a un tipo de tarea muy diferente con un método de actuación muy diferente. Al igual que la religión y el derecho, la tarea esencial de la moralidad es la integración social y la defensa de clase, su método esencial es la mistificación ideológica y el autoengaño. Una moralidad que comprendiese su propia base social sería tan imposible como una religión que se fundase en la percepción clara de que toda creencia en lo sobrenatural es una superstición.

9. La ilusión de la benevolencia imparcial

Podremos ver por qué esto es así si consideramos un rasgo fundamental de la moralidad en cuanto tal. Es característico del pensamiento moral presentarse como un pensamiento fundado en cosas como la voluntad de un Dios benévolo para todos, o un imperativo categórico legislado por la pura razón o un principio de felicidad general. Sea cual sea la teoría, la moralidad se describe como la perspectiva de una buena intención imparcial o desinteresada, que tiene en cuenta todos los intereses relevantes y otorga preferencia a unos sobre otros sólo cuando existen razones buenas (es decir, imparciales) para hacerlo. Es este rasgo de la moralidad el que le vuelve esencialmente ideológica.

Sin duda la gente puede *pensar* que se comporta de esta manera, y una acción particular puede ser incluso en realidad imparcialmente benévola por lo que se refiere a los intereses inmediatos del pequeño número de personas a las que afecta inmediatamente. En tanto en cuanto sólo consideramos nuestras acciones particulares y sus consecuencias inmediatas, como nos insta a hacer la moralidad, no hay problema general en conseguir la imparcialidad que ésta exige. Pero la moralidad también nos insta a considerar nuestras acciones como conformes a un código moral válido tanto para los demás como para nosotros mismos. Tan pronto hacemos esto, implícitamente representamos nuestras acciones como acciones que se adecuan sistemáticamente a principios de benevolencia imparcial que imaginamos dotados de eficacia a gran escala. Es en este punto donde resulta evidente el carácter ilusorio de la imparcialidad moral. Pues en una sociedad basada en la opresión de clase y desgarrada por el conflicto de clases, no puede existir una forma socialmente significativa y efectiva de acción que tenga este carácter de benevolencia imparcial. Las acciones que se recomiendan como «justas» (porque corresponden al modo de producción vigente) fomentan sistemáticamente los intereses de la clase dominante a expensas de los opri-

midos. Las acciones tendentes a abolir el orden existente, que puede recomendar un código moral revolucionario, fomentan los intereses de la clase revolucionaria a expensas de las demás.

Según Marx, la característica más profunda de la ideología es su tendencia a representar el punto de vista de una clase como un punto de vista universal, los intereses de ésa clase como intereses universales (MEW 3, págs. 46-49; CW5, págs. 59-62; MEW 4, pág. 477; CW 6, pág. 501). Esto es precisamente lo que hacen las ideologías morales: representan las acciones que benefician a los intereses de una clase como acciones desinteresadamente buenas, en pro del interés común, como acciones que fomentan los derechos y el bienestar de la humanidad en general. Pero sería ilusorio pensar que este engaño podría remediarse mediante un nuevo código moral que consiguiese hacer lo que estas ideologías de clase sólo pretenden hacer. Pues en una sociedad basada en la opresión de clase y desgarrada por el conflicto de clase, la imparcialidad es una ilusión. No existen intereses universales, ninguna causa de la humanidad en general, ningún lugar por encima o al margen de la lucha. Sus acciones pueden estar subjetivamente motivadas por la benevolencia imparcial, pero su efecto social objetivo nunca es imparcial. Las únicas acciones que no toman partido en una guerra de clases son las acciones o bien impotentes o irrelevantes.

Todo esto es verdad tanto en relación a la clase trabajadora como a cualquier otra. Marx piensa que el movimiento obrero persigue los intereses de la «gran mayoría» (MEW 4: 472; CW 6: 495); pero los intereses de la clase trabajadora son los intereses de una clase particular, y no los intereses de la humanidad en general. Marx cree que el movimiento obrero llegará a abolir la propia sociedad de clases, y conseguirá con ello la emancipación humana universal. Pero su primer paso para esto debe ser emanciparse de las ilusiones ideológicas de la sociedad de clase. Y esto significa que debe perseguir su interés de clase en su propia emancipación conscientemente como interés de clase, no distorsionado por las ilusiones ideológicas que presentarían su interés de forma glorificada y moralizada —por ejemplo, como intereses ya idénticos con los intereses humanos universales. Marx piensa que sólo desarrollando una clara conciencia sobre sí mismo de este modo el proletariado revolucionario puede esperar crear una sociedad libre tanto de las ilusiones ideológicas como de las divisiones de clase que crean su necesidad.

10. ¿Puede Marx prescindir de la moralidad?

Marx era un pensador radical, y su ataque a la moralidad es obviamente una de sus ideas más radicales. La idea marxiana de un movimiento social

revolucionario e incluso de un orden social radicalmente nuevo que aboliese toda moralidad pretendió conmover, atemorizar y desafiar a su audiencia, poner a prueba incluso los límites de lo que éste podía imaginar. Quizás es comprensible que muchos de quienes congenian con la crítica marxiana del capitalismo encuentren esta idea inútil, apenas inteligible, confusa y que piensen que la única interpretación viable o congenial de Marx es la que la expurga totalmente de sus textos. El antimoralismo marxista combina mal con la noción generalizada de que las atrocidades monstruosas que han desilusionado a nuestro siglo (y por las cuales los autoproclamados marxistas no son poco responsables) se han debido fundamentalmente a calamitosos fracasos *morales* por parte de políticos, partidos y personas. La idea en sí puede ser muy dudosa —algo típico de la triste tendencia humana a reaccionar primero con censura moral hacia todo aquello que odiamos y tememos pero no comprendemos. Pero para aquellos para los cuales constituye algo natural, un Marx que ataca la moralidad puede maquillarse fácilmente como alguien cuyo pensamiento conduce directamente a las purgas, al gulag y a los campos de exterminio.

Pero esta forma de pensar se basa en algunos supuestos erróneos, y algunos razonamientos no válidos. Rechazar la moralidad no es necesariamente aprobar todo lo que condenaría la moralidad, ni incluso privarse de las mejores razones para desaprobarlo. Podemos rechazar la moralidad y tener sin embargo una perspectiva racional y humana —como hizo Marx. La moralidad no es el único remedio posible de los abusos de que ha sido objeto el marxismo, ni es incluso —me aventuro a decir— un remedio muy bueno. Los fanáticos siguen probando cada día que incluso las intenciones morales más puras no pueden impedirnos cometer los crímenes más monstruosos a menos que utilicemos con éxito nuestra inteligencia así como nuestro fervor moral. Así, podría ser un mejor remedio simplemente meditar con seriedad sobre el intelecto humano para decidir si nuestros medios alcanzarán de hecho nuestros fines, y si nuestros fines responden verdaderamente a nuestros deseos ponderados.

Pero es de temer que sin moralidad no tenemos forma de confiar en nuestros deseos. ¿Por qué habríamos de molestarnos en abolir la opresión capitalista, o evitar las pesadillas del totalitarismo si, pensándolo bien, no deseamos hacerlo? ¿Qué pasa si nuestro autointerés está del lado de los opresores? Si no la moralidad, ¿qué otra cosa podría proporcionar el contrapeso necesario? Pero una idea básica del materialismo histórico es que la motivación humana más poderosa en los asuntos humanos, y la que explica la dinámica fundamental del cambio social, no está en la categoría del autointerés ni de la moralidad. Marx considera el autointerés como un motivo humano importante, pero piensa que el autointerés de los individuos como tal tiene efectos demasiado diversos para conseguir una transformación his-

tórica mundial. Por otra parte, una preocupación elevada por el interés universal o por la justicia en abstracto sólo va a tener resultado si sirve de pretexto ilusorio para el fomento de intereses de clase concretos.

Las verdaderas fuerzas motrices de la historia son estos intereses de clase en sí. Los intereses de clase están lejos de ser imparciales —no aspiran al bienestar general o a la justicia imparcial sino a conseguir y defender un determinado conjunto de relaciones de producción, las que significan la emancipación y dominación de una determinada clase social en las condiciones históricas dadas. Marx sólo pretende apelar a los intereses de clase del proletariado revolucionario al defender la abolición del capitalismo y el establecimiento de una sociedad más emancipada y más humana. Piensa que los intereses de clase proletarios atraerán a algunos que no son proletarios pero que se han elevado a una comprensión teórica del proceso histórico (MEW 4, pág. 472; CW 6, pág. 494). Este atractivo surge de una identificación informada con un movimiento histórico concreto, y no del tosco autointerés, y menos aún de un compromiso imparcial con los principios y metas morales a los cuales se entiende sirve el movimiento. Quienes se unen a la causa proletaria con esta actitud no han alcanzado una comprensión teórica del movimiento histórico; simplemente se han enredado en la trampa de la ideología moral.

Es evidente que Marx ha tomado de Hegel la idea de que la moralidad abstracta (kantiana) es impotente, y que los motivos que son históricamente efectivos siempre armonizan los intereses individuales con los de un orden social, movimiento o causa más amplio (similares ideas neo-aristotélicas —o neo-hegelianas— han sido defendidas recientemente por Alasdair McIntyre y Bernard Williams, entre otros). Pero Hegel (al igual que estos filósofos más recientes) critica la «moralidad» sólo en sentido estrecho, intentando salvarla en sentido más amplio. Hegel sitúa la armonía de los intereses individuales y de la acción social en la «vida ética», que sigue siendo algo distintivamente moral por el hecho de que su apelación final a nosotros es supuestamente la apelación de la razón imparcial. El sistema de la vida ética es un sistema de derechos, deberes y justicia, que realiza el bien universal; incluso incluye la «moralidad» (en sentido más limitado) como uno de sus momentos.

Sin embargo, los intereses de clase marxianos no son «morales» siquiera en un sentido extenso. Son los intereses de una clase que está en relación hostil a otras clases, y pueden defenderse sólo a expensas de los intereses de sus clases enemigas. Además, todo esto vale tanto para los intereses proletarios como para los de cualquier otra clase. Representar los intereses de la clase trabajadora como intereses universales o como algo imparcialmente bueno (como sucede cuando se consideran como moralidad) es para Marx

un paradigma de falsificación ideológica —y un acto de traición contra el movimiento de la clase trabajadora (MEW 19: 25, SW 225).

11. ¿Tiene futuro la moralidad?

Hay un pasaje en el *Anti-dühring* en el que Engels contrasta las moralidades ideológicas de la sociedad de clases con una «moralidad humana real del futuro» (MEW 20, pág. 88; AD, pág. 132). Este pasaje choca con el característico antimoralismo de Marx (y también del propio Engels en muchos otros pasajes). Pero tenemos que dejar claro dónde está realmente el conflicto y lo profundo que es. Existe un conflicto directo entre la pretensión de que existirá una moralidad en la futura sociedad comunista y la tesis del *Manifiesto comunista* de que la revolución comunista «abolirá toda moralidad en vez de fundarla de nuevo». Pero quizás, después de todo, el conflicto no es muy profundo. La moralidad piensa que sus principios son imparciales y de validez universal y que el seguirlos dará a nuestras acciones una justificación que va más allá de los intereses en conflicto de individuos y grupos particulares. La concepción marxiana es que esto no puede hacerse en tanto exista una sociedad de clases, y que el engaño ideológico fundamental de la moralidad es la forma en que hace pasar intereses particulares de clase como intereses universales. Pero Marx y Engels piensan que una vez abolida la sociedad de clases será posible que los individuos se relacionen entre sí simplemente como seres humanos, cuyos intereses pueden diverger en los márgenes pero se identifican esencialmente por su participación común en un orden social plenamente humano. Por ello, es la sociedad sin clases la que en realidad consumará lo que la moralidad pretende hacer engañosamente. Y sobre esta base puede ser comprensible que Engels hable de la «moralidad humana real» de la sociedad del futuro, aun cuando esto suponga una revisión de la noción marxiana más característica (y clara) de la moralidad esencialmente como la pretensión falsa de universalidad propia de las ideologías de clase. Sin embargo, no hay que pasar por alto que Engels considera esta «moralidad humana real» como algo *futuro* y no algo que esté ahora a nuestro alcance, pues seguimos prisioneros de la sociedad de clases y de sus conflictos inevitables. Engels niega enfáticamente que existan «verdades eternas» sobre moralidad. Piensa sinceramente que los principios de una «moralidad humana real» —perteneciendo como pertenecen a un orden social futuro— son tan incognoscibles para nosotros como las verdades científicas que pertenecen a una teoría futura que está en el lado opuesto de la siguiente revolución científica fundamental. No hay nada en las observaciones de Engels que conforte a quienes utilizarían los

estándares morales para criticar al capitalismo o para guiar al movimiento obrero.

12. Conclusión

El antimoralismo de Marx no es una idea fácil de aceptar. No está claro cómo podríamos concebirnos a nosotros mismos y a nuestras relaciones con los demás totalmente en términos no morales. Si toda moralidad es una ilusión, una persona clarividente debe ser capaz de pasar toda su vida sin creencias morales, sin emociones ni reacciones morales. Pero ¿puede alguien hacer esto? Con todo, el antimoralismo de Marx está lejos de ser su única propuesta chocantemente radical para el futuro de la humanidad. Después de todo, el comunismo según lo concibe Marx no sólo aboliría toda moralidad, sino también toda religión, derecho, dinero e intercambio de mercancías, así como la familia, la propiedad privada y el Estado. El antimoralismo de Marx resulta realmente atractivo para algunos de nosotros —como sin duda debe de haberlo sido para el propio Marx— precisamente *porque* es una idea tan radical, peligrosa y paradójica —especialmente dado que, como he intentado explicar, es al mismo tiempo una idea perturbadoramente bien motivada en el contexto de la concepción materialista de la historia.

Pero incluso si no nos convence el materialismo histórico, la crítica marxiana de la moralidad nos plantea algunos interrogantes perturbadores. ¿Pretendemos comprender la significación social e histórica real de las normas morales que utilizamos? ¿Podemos estar seguros de que seguiríamos aceptando esas normas si comprendiésemos su significación? A falta de semejante comprensión, ¿cómo podemos suponer que una devoción a fines y principios morales, que tan estrechamente asociamos a nuestro sentido de valía personal, es compatible con la autonomía y dignidad que deseamos atribuirnos como agentes racionales? ¿Y qué tipo de vida, individual o colectiva, puede existir sin moralidad? ¿Qué aspecto tiene ese territorio situado (en la misteriosa expresión de Nietzsche) más allá del bien y del mal?

El pensamiento moral moderno se conceptúa a sí mismo como un pensamiento esencialmente crítico y reflexivo, que no predica meramente la moralidad tradicional sino que cuestiona las ideas morales recibidas y busca nuevas formas de reflexión sobre nuestra vida individual y colectiva. Marx pertenece a una tradición radical del pensamiento moderno acerca de la moralidad —una tradición que también incluye a Hegel, Nietzsche y Freud— pensadores que nos han vuelto dolorosamente conscientes de la manera en que la vida moral nos sume inevitablemente en la irracionalidad, la opacidad y la alienación de nosotros mismos. Lo que sugiere esta tradi-

ción es la posibilidad enigmática y abismal de que a la reflexión moral moderna puede no resultarle factible proseguir su labor crítica sin socavar el carácter *moral* de esa reflexión. Parafraseando a Marx (MEW 1, pág. 387; CW 3, pág. 184): puede resultar que lo utópico no sea más que una reflexión reformista sobre la moralidad, que aspira a hacer reparaciones en la estructura de nuestras convicciones morales dejando intactos los pilares del edificio.

Bibliografía

Los escritos de Marx y Engels se citan tanto en la versión alemana como en una traducción inglesa estándar. Sin embargo, todas las traducciones ofrecidas en este capítulo no se refieren a tales ediciones. Utilizo el siguiente sistema de abreviaturas:

MEW *Marx Engels Werke* (Berlín: Dietz Verlag, 1961-66), citado por volumen y número de página.
CW *Marx Engeles collected works* (Nueva York: International Publishers, 1975—), citado por volumen y número de página.
C Marx, *Capital* (Nueva York: International Publishers, 1967—), citado por volumen y número de página.
SW *Marx Engels selected works* en un volumen (Nueva York: International Publishers, 1968—), citado por número de página.
SC *Marx Engels selected correspondence* (Nueva York: International Publishers, 1965—), citado por número de página.
AD Engels, *Anti-Dühring* (Moscú: Progress Publishers, 1962), citado por número de página.

Kautsky, K.: *The materialist conception of history*, trad. de J. Kautsky (New Haven: Yale University Press, 1988). Trad. esp.: *La doctrina socialista,* Barcelona, Fontamara, 1975.

Traducciones al español
Marx, K. y Engels, F.: *Obras escogidas,* Moscú, Progreso, 1973, 3 vols.
—: *El Capital,* Barcelona, Crítica, 1976, 2 vols.
Engels, F., *Anti-Dühring,* 2.ª ed., Madrid, Ayuso, 1978.

Otras lecturas

Brenkert, G.: *Marx's ethics of freedom* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1984).
Buchanan, A.: *Marx and justice* (Totawa, NJ: Rowan and Littlefield, 1982).
Cohen, G. A.: *Karl's Marx theory of history: a defence* (Princeton: Princeton University Press, 1978).

Cohen, M., Nagel, T. y Scanlon, T., eds.: *Marx, justice and history* (Princeton: Princeton University Press, 1980). Trad. esp.: *La teoría de la historia de K. Marx. Una defensa,* Madrid, Siglo XXI, 1986

Elster, J.: *Makings sense of Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). Trad. esp.: *Una introducción a K. Marx,* Madrid, Siglo XXI, 1991.

Geras, N.: *Marx and human nature* (Londres: New Left Books, 1983).

Henry, M.: *Marx: a philosophy of human reality* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1982).

Kamenka, E.: *The ethical foundations of marxism* (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1972).

Lukes, S.: *Marxism and morality* (Oxford: Clarendon Press, 1984).

Miller, R.: *Analyzing Marx: morality, power and history* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

Nielsen, K.: *Marxism and the moral point of view* (Boulder, Coll.: Westview Press, 1989).

Nielsen, K. y Patten, S., eds.: *Marx and morality* (Guelph: Canadian Association for Publishing in Philosophy, 1981).

Wood, A.: *Karl Marx* (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1981).

46
¿CÓMO PUEDE DEPENDER LA ÉTICA DE LA RELIGIÓN?

Jonathan Berg

Dada la venerable y estrecha asociación entre la religión y la ética, resulta natural plantear la cuestión de sí la ética depende de manera esencial de la religión. La evidencia circunstancial es profusa: las normas éticas forman una gran parte de las enseñanzas religiosas, las cuales, por su parte, se corresponden estrechamente con las normas de las teorías éticas seculares. Pero ¿significa esto que la ética depende de la religión? Y si es así, ¿cómo?.

1. Dios y el bien moral

Vamos sólo a mencionar una forma sencilla de entender la dependencia de la ética respecto de la religión, para descartarla de inmediato. Puede uno razonar que si Dios creó el universo y todo lo que hay en él —absolutamente *todo*— entonces creó, *inter alia* el bien. De no ser por él simplemente no existiría algo como la bondad. Así pues la ética, esencialmente interesada por el bien, dependería directamente de Dios para su existencia misma. Suponiendo, al menos a título de hipótesis (quizás de manera demasiado generosa) que la dependencia de Dios conlleva la dependencia de la religión (al ser la religión algo como una teoría —o bien *la* teoría— de Dios), de ello se seguiría que la ética depende de la religión. Pero este tipo trivial de dependencia de la religión es demasiado común para tener interés. Pues de este modo *todo* dependería de la religión, desde la física y las matemáticas a la fisiología y la psicología (véanse las observaciones de William Frankena sobre una concepción similar atribuida a Dietrich von Hildebrand en Frankena, 1981, pág. 309).

Una forma más interesante de concebir la dependencia de la ética res-

pecto de la religión sería sobre la base de una «teoría ética del mandato de Dios», que identificase el bien moral con la voluntad de Dios o con lo que Dios manda. Esta teoría es, en su forma más fuerte, una teoría acerca del significado mismo de las palabras —lo que Jonathan Harrison ha denominado una teoría «lingüística». La idea no sería simplemente que afortunadamente la voluntad de Dios y el bien coinciden, lo que normalmente se daría por supuesto (en tanto en cuanto Dios es bueno) sino más bien que son una y la misma cosa, que ser moralmente bueno simplemente *es*, por definición, ser como quiere Dios.

Un problema de semejante versión fuerte de la teoría del mandato de Dios, en la que la expresión «bueno» *significa* simplemente lo mismo (más o menos) que la expresión «como Dios quiere» es que se convierte en una tautología aparentemente vacía: Dios es bueno. La suma bondad de Dios no sería así más notable que, por ejemplo, la redondez de un círculo. Aunque algunos teólogos suscribirían este resultado, no sería aceptable para los teístas que consideran la tesis de que Dios es bueno como un enunciado más significativo e informativo que el de que los círculos son redondos (véase el artículo 37, «El naturalismo»).

En cualquier caso, esta versión lingüística de la teoría del mandato de Dios se ve en apuros ante el hecho manifiesto de que muchas personas tienen creencias sobre lo que es moralmente bueno *sin* tener las correspondientes creencias sobre lo que Dios ha querido. Es decir, parece no haber pocos ateos y agnósticos que, a pesar de no creer en Dios, no adolecen de falta de creencias morales. Los defensores de la teoría del mandato de Dios pueden mantenerse en sus trece y negar que en realidad existan personas así. Quienes parecen ser ateos de orientación moral —pueden decir— o bien no son en realidad ateos o realmente no tienen creencias sobre el bien moral. Podría decirse, por ejemplo, que quienes creen que existe un orden en el universo, o quienes creen en su propia conciencia —o tienen alguna creencia que no pueden justificar racionalmente— por lo mismo creen en Dios, aun cuando ellos, por su parte, no sean partidarios de expresarlo de ese modo. Pero como afirma Frankena de argumentos similares, sea cuál sea la victoria que puedan ganar «es una victoria huera y verbal» (Frankena, 1981, pág. 311). Pues sea cuál sea el sentido de las palabras en que pueda decirse correctamente que estas personas «creen en Dios», obviamente hay también un sentido ordinario y común en el que *no* creen en Dios, como se aprecia a partir de sus pronunciamientos sinceros. Y este último sentido ordinario es el aquí relevante; el concebir de manera diferente la fe en Dios sólo podría volver a la teoría trivialmente verdadera, meramente por definición, desprovista de cualquier contenido significativo (o también, en razón de que expresiones sinónimas no son intercambiables *salva veritate* en las atribuciones de creencias, uno podría simplemente negar que la definición

del bien en términos de Dios impide tener en realidad creencias sobre el bien sin tener creencias sobre Dios).

Otra forma de abordar el problema que plantea la existencia de no teístas morales para la teoría del mandato de Dios es la sugerida por Robert Adams, quien, cogiendo el toro por los cuernos, limita el alcance de su versión «modificada» de la teoría al «discurso ético religioso judeo-cristiano» (Adams, 1981, pág. 319) y sugiere que lo que teístas y no teístas entienden por los términos morales «puede bien ser en parte lo mismo y en parte diferente» (pág. 342). Es decir, enfrentado a la innegable existencia de ateos y agnósticos de orientación moral, Adams concede que la teoría del mandato de Dios no puede ser una explicación correcta de lo que *todos* entendemos por términos morales. Así, desde el mismo principio se platea la tarea más modesta de desarrollar la teoría sólo como una explicación de lo que él y los teístas de orientación similar entienden por los términos morales, esperando mostrar posteriormente que lo que entienden los teístas y lo que entienden los no teístas es en gran parte lo mismo, a pesar de algunas diferencias significativas.

Una vía más fácil para los teóricos del mandato de Dios podría ser abandonar la versión lingüística de la teoría en favor de una versión extensional más modesta, afirmando que aunque «el bien» y la «voluntad de Dios» no *significan* lo mismo, *equivalen* a lo mismo —es decir, que Dios quiere lo bueno, y todo lo que Dios quiere es bueno. Esto mantiene la equivalencia buscada sin exigir las problemáticas pretensiones semánticas.

Pero incluso en esta forma débil, la teoría del mandato de Dios plantea aún muchas objeciones. Por una parte, gran parte de lo que se considera mandato de Dios, desde las prácticas rituales a la observancia del descanso semanal, no parece estar relacionado con lo que comúnmente se considera la moralidad (por supuesto, lo que se considera comúnmente no es necesariamente correcto). En la medida en que es posible distinguir una concepción de la moralidad que sólo ataña a algunos de los mandatos de Dios, como los relativos al asesinato y al robo, pero no a otros mandatos divinos, como los que exigen la práctica de rituales, la teoría del mandato de Dios hace aguas.

Aparte de este problema de si realmente se da la equivalencia exigida, la teoría del mandato de Dios se enfrenta a problemas más profundos, tradicionalmente formulados en el dilema presentado por Platón en el *Eutrifón* (10 a): «¿quieren los dioses lo santo porque es santo, o bien es santo porque ellos lo quieren?». O bien, en términos de la discusión actual, ¿manda (o quiere) Dios el bien porque es bueno, o bien es bueno porque él lo manda (o quiere)? Esta cuestión puede entenderse en términos de prioridades. Si Dios quiere lo bueno porque es bueno, entonces lo bueno es de alguna manera anterior a la voluntad de Dios (aunque no necesariamente en sentido

temporal). Según esta concepción, algo es en primer lugar bueno, y Dios lo quiere en virtud de ser bueno; su voluntad está de alguna manera determinada o dirigida por su bondad. Esto sería una teoría de la «psicología divina», de lo que mueve o motiva a Dios a querer las cosas que quiere. Es una respuesta a la pregunta «¿por qué quiere Dios lo que quiere?». Por otra parte, si lo bueno es bueno porque Dios lo quiere, entonces la voluntad de Dios es anterior (en el sentido relevante) a la bondad de la cosa —como si la cosa no fuese buena desde el comienzo, sino que sólo deviene buena a resultas de que Dios la quiera. Esta sería una teoría metaética, acerca de la naturaleza o esencia de la bondad. Es una respuesta a la pregunta «¿qué hace buena una cosa?» (Harrison, 1971, ofrece una exposición amplia en estos términos).

La principal objeción formulada contra la primera teoría, que explica la voluntad de Dios en términos del bien, es que parece socavar la soberanía u omnipotencia de Dios, subordinándole a una norma moral independiente. Semejantes limitaciones a la libertad y poder de Dios serían objetables para quienes mantienen que no puede existir límite alguno a lo que Dios puede querer o mandar. Puede replicarse que hay básicamente dos maneras de argumentar que no se viola la omnipotencia de Dios: o bien en razón de que él *podría* no obstante querer algo distinto a lo bueno, o en razón de que aunque no puede querer otra cosa que lo bueno, el que no sea capaz no impide que se omnipotente. La primera de estas respuestas sería que Dios manda el bien no por una incapacidad de hacer otra cosa, sino sólo porque libremente *quiere*. Según esta concepción, él tiene sin duda la potestad de elegir de otro modo, pero por ser benévolo como es, quiere —libremente— el bien (véase el artículo de Nelson Pike «Omnipotence and God's inability to sin», 1981). La segunda manera de reconciliar la omnipotencia de Dios con su voluntad del bien es la de R. G. Swinburne, y se formula sobre la base de una distinción entre verdades morales necesarias y contingentes (Swinburne, 1974). Se entiende por verdades morales necesarias aquellas verdades morales que no pueden ser sino verdaderas; son verdaderas en todo conjunto de circunstancias posibles (imaginables de manera congruente), independientemente de las circunstancias que se den realmente. Entre éstas estarían los principios generales de conducta, como el de que hay que mantener las promesas (con las cualificaciones pertinentes). Las verdades morales contingentes son aquellas que son verdaderas en razón de circunstancias reales particulares. Por ejemplo, si es así que prometí a mi vecino no hacer ruido los fines de semana, y también es así que el manejo de ciertas herramientas eléctricas produce mucho ruido, en esas circunstancias sería una verdad moral contingente que no debo manejar esas herramientas los fines de semana. Aunque esta verdad moral contingente sólo es una muestra de la verdad moral necesaria de que hay que mantener las pro-

mesas, es contingente porque es una muestra del principio general sólo en virtud de circunstancias que podrían haber sido de otro carácter. Esta distinción permite a Swinburne afirmar que al menos la verdad moral *necesaria* no puede violar la omnipotencia de Dios limitando su voluntad, como tampoco la verdad lógica. Igual que la incapacidad de Dios de hacer cuadrado un círculo no le resta omnipotencia, tampoco le resta omnipotencia su incapacidad de mandar que (en general) no hay que mantener las promesas (más adelante se comenta la noción de Swinburne de verdad moral *contingente*).

En el otro cuerno del dilema del *Eutrifón* estaba la concepción de que la razón de que lo bueno sea bueno es que Dios lo quiere; el que quiera lo bueno (y nada más) es lo que *hace* a esto bueno. La principal objeción a esto ha sido que convierte en demasiado arbitraria a la bondad. Pues si la bondad no es otra cosa más que el ser querido por Dios, como en principio cualquier cosa podría ser querida por Dios, de aquí se sigue que, en principio, cualquier cosa podría ser buena. Según esta concepción, incluso cosas como la crueldad por la crueldad podrían ser buenas —y *serían* buenas de haberlo querido Dios. Adams cita la aceptación de esta consecuencia por Guillermo de Occam, que menciona explícitamente el «robo», el «adulterio», y el «odio de Dios» como cosas que habrían sido buenas si Dios las hubiese mandado (*Super 4 libros Sententiarun*, II, 19) —una posición que Adams sospecha puede considerarse «algo chocante, e incluso repulsiva» (1981, pág. 321). (Véase el artículo 11, «La ética medieval y del Renacimiento».) Rechazando esta consecuencia como inaceptable por su divergencia con el uso común de los términos morales (al menos entre los creyentes que piensan de forma parecida), Adams se propone salvar la teoría del mandato de Dios modificándola de manera que evite este resultado inaceptable. Para este fin propone atemperar el vínculo postulado entre la voluntad de Dios y el bien basándolo en cierta manera en el supuesto de que Dios nos ama. Aun aceptando como posibilidad lógica que Dios *podría* mandar la crueldad por la crueldad, Adams evita la conclusión de que por ello la crueldad por la crueldad sería buena o permisible. Pues si Dios mandase la crueldad por la crueldad, no sería verdad que nos ama; pero sin el supuesto de que Dios nos ama, explica Adams, nuestros conceptos morales (o al menos los suyos) sencillamente se «descompondrían», *no* permitiendo la conclusión de que en semejantes circunstancias incomprensibles (como aquellas en las que Dios mandase la crueldad por la crueldad) la crueldad por sí misma no sería mala.

Para Swinburne, el segundo cuerno del dilema es el lugar en el que penden las verdades morales contingentes. El que la crueldad por la crueldad sea mala es probablemente una verdad moral necesaria, con lo que Dios no podría convertir en buena la crueldad por la crueldad, ni siquiera querién-

dolo. Pero sería sólo una verdad moral contingente que es malo arrojar bebés desde lo alto de un edificio (salvo en circunstancias atenuantes altamente improbables). Pues podríamos imaginar un mundo extraño en el que arrojar a niños desde lo alto de los edificios tuviese consecuencias radicalmente diferentes de las que tiene realmente en nuestro mundo —la física y la fisiología podrían ser tan diferentes que el arrojar a un niño desde lo alto de un edificio fuese algo beneficioso, placentero o incluso necesario para un crecimiento sano. En pleno control de semejantes contingencias, Dios pudo haber hecho libremente el mundo de una u otra manera, haciendo bueno, malo o ni lo uno ni lo otro el arrojar a niños desde lo alto de los edificios. Así pues, la arbitrariedad de la bondad resultante de que el bien esté determinado simplemente por la voluntad de Dios al parecer no causa problema, en tanto en cuanto sólo se considere la bondad contingente, determinada por verdades morales contingentes.

Así pues, ¿cuál es el destino de la teoría del mandato de Dios? Aunque esta teoría parece difícil de mantenerse como teoría general del significado, una versión adecuadamente cualificada sería plausible para los teístas dispuestos a encajar el dilema del *Eutrifón*. En función de cuáles sean las propias intuiciones sobre Dios y sobre la moralidad, uno puede simplemente aceptar que las elecciones de Dios estén limitadas por la moralidad o bien, por otra parte, que lo que de hecho nos resulta moralmente repugnante sería realmente virtuoso si Dios lo mandase. Se han sugerido varias maneras para hacer más fáciles de digerir semejantes posiciones. Podría decirse que las limitaciones morales a las elecciones de Dios proceden del propios Dios (Pike), o que estas limitaciones son en efecto verdades necesarias, y no han de concebirse como verdaderos límites al poder de Dios (Swinburne). O bien podría decirse que la convicción de que Dios nos ama vuelve incomprensible la idea misma de que Dios mande cosas que hallamos moralmente repugnantes, como la crueldad por la crueldad (Adams) o que el contenido de lo bueno depende sólo de la voluntad de Dios en razón del poder de Dios de determinar lo que es contingentemente verdadero (Swinburne).

2. Dios y el conocimiento moral

La presente explicación de cómo puede depender la ética de la religión se ha centrado hasta ahora en los vínculos que pueden concebirse entre Dios y el bien. Pero como (¡ay!) una cosa es que un acto sea bueno y otra que nosotros *conozcamos* que es bueno, puede ser que sólo esto último dependa de Dios (o la religión). Es decir, si bien el que un acto sea bueno o no puede no tener nada que ver con Dios, nuestro *conocimiento* de si es o no bueno puede

depender de Dios. En la medida en que el conocimiento moral dependa de Dios, puede decirse que la ética depende *epistemológicamente* de la religión.

Una vez más existe una suerte de dependencia trivial a descartar de entrada. Podría decirse que Dios es la fuente del conocimiento moral del mismo modo que es la fuente de *todo* conocimiento. Aparte de crear el universo y todo lo que hay en él, Él es quien nos ha dotado de la capacidad de conocer todo lo que conocemos, tanto moral como no. Pero la cuestión más interesante en el contexto actual no es la de si existe o no una forma específica en que el conocimiento moral en particular —frente, por ejemplo, al conocimiento astronómico— dependa esencialmente de Dios. Aún podría optarse por una salida sencilla diciendo que la intuición moral tiene inspiración divina, tanto si los individuos inspirados lo advierten como si no. Pero esta respuesta a la cuestión planteada apenas sería más satisfactoria que la anterior.

La forma más directa de concebir la dependencia del conocimiento moral con respecto a Dios sería probablemente afirmando que es imposible tener un conocimiento moral sin tener un conocimiento de o sobre Dios. Aunque semejante concepción no exige una teoría del mandato de Dios, obviamente ambas se compadecerían bien. En cualquier caso, de nuevo la prevalencia de no teístas morales parece plantear un problema. Pues al parecer hay muchas personas que conocen, por ejemplo, que el asesinato es malo, sin conocer (incluso sin simplemente creer en) absolutamente nada sobre Dios.

Lejos de negar los sinceros pronunciamientos ateos o agnósticos de estos teístas morales prima facie (una opción que como hemos visto en la exposición anterior de la versión lingüística de la teoría del mandato de Dios no es plausible) quienes insisten en que el conocimiento moral depende del conocimiento de o acerca de Dios tiene al menos dos principales líneas de defensa. Una sería relajar la vinculación entre el conocimiento moral y el obligado conocimiento de o acerca de Dios lo suficiente para dar cabida a los individuos en cuestión. Esto podría conseguirse concediendo que estas personas no tienen el conocimiento exigido de o acerca de Dios. A cambio, les bastaría estar adecuadamente influidas, quizás incluso de manera muy indirecta, por quienes *tienen* el conocimiento necesario. En este sentido podría decirse que los no teístas morales —y también muchos o incluso la mayoría de los teístas— obtuvieron su conocimiento moral a partir de teístas debidamente cualificados, quizás mediante una cadena de muchas generaciones (semejante imagen, aunque en relación a los teístas, se presenta al principio del *Pirkei Avot*: «Moisés recibió la Ley en el Sinaí y la transmitió a Josué, quien la transmitió a los ancianos, quienes la transmitieron a los profetas, quienes la transmitieron al pueblo de la Gran Asamblea»). Podría decirse que los no teístas morales aprendieron su conocimiento moral de una sociedad infor-

mada moralmente de teístas. El problema de semejante argumento (igual que de otras posiciones antes citadas) es que proporciona a lo sumo una explicación causal del conocimiento moral de los no teístas, explicando sólo cómo llegó a ser que estos no teístas obtuvieron el conocimiento moral. Todo lo que esto podría mostrar es que la ética depende causalmente de la religión, lo cual no equivale a decir que depende de la religión de manera *esencial*. Quienes mantienen que la ética depende de la religión tienen por lo general en mente una vinculación más sustancial.

De manera alternativa podría intentarse defender la concepción de que el conocimiento moral depende del conocimiento de o acerca de Dios negando que en realidad los no teístas morales tengan un *conocimiento* moral. Independientemente de la sinceridad y fervor con que afirmen y defiendan sus creencias morales correctas, como que el asesinato es malo, los no teístas podrían ser considerados incapaces de tener un conocimiento moral genuino; sus concepciones morales correctas podrían considerarse nada más que creencias verdaderas por casualidad. De lo que se trata aquí es de la justificación. Sus creencias morales estarían lejos del conocimiento moral por falta de una justificación suficiente, en razón de su falta del conocimiento necesario de o acerca de Dios. Para hacer más digerible esta concepción, no hay que relegar el estatus de la creencia moral de un no teísta al de las meras conjeturas afortunadas. Las creencias morales de los no teístas podrían compararse a las creencias que tienen los no físicos sobre las partículas subatómicas, las creencias que tienen los terapeutas sobre qué significa tener experiencias que ellos mismos nunca han tenido, o la creencia de los niños que repiten lo que dicen sus padres. En cualquier caso, las creencias correspondientes pueden ser correctas y pueden mantenerse con (mayor o menor) razón, pero el creyente no está en posición de ofrecer una justificación suficientemente completa de sus creencias para que el hecho de que las tenga se considere un conocimiento pleno.

Esta posición, que las creencias morales de los no teístas carecen de justificación suficiente para ser consideradas conocimiento moral, está expuesta a dos importantes objeciones. Una es que esta concepción va cabalmente en contra del sentido común, o al menos de la forma común de hablar. Pues normalmente decimos de casi todo adulto cuerdo que conoce que el asesinato es malo, independientemente de lo que piense de Dios. Sin duda Bertrand Russell sabía que el asesinato es malo, a pesar de su conocido ateísmo. Descartar todo esto como una mera *façon de parler* exigiría un argumento enormemente convincente. En segundo lugar, al negar la posibilidad de justificar las creencias morales sin referencia a Dios, la posición en cuestión supone el rechazo de toda teoría ética individual racional de carácter no teísta. Por ejemplo, Kant (como muchos otros) arguyó que puede obtenerse un conocimiento moral sólo por la razón. Quienes se negarían a

reconocer una suficiente justificación de cualesquiera creencias morales no derivadas del conocimiento de o sobre Dios, tendrían que refutar toda la amplia serie de argumentos formulados por Kant y por todos los demás que han propuesto una base racional de la ética (!). (En realidad, para Kant, nuestras razones para obrar moralmente deben ser las razones *racionalmente* correctas; las acciones morales no pueden estar motivadas por motivos ulteriores, como el deseo de obedecer a Dios, sino que deben llevarse a cabo simplemente en virtud de su intrínseca sintonía con principios morales incondicionales e impuestos por uno mismo).

3. Dios y la motivación moral

Admitiendo que pueda no ser necesario el conocimiento de o acerca de Dios como razón para el conocimiento moral, puede afirmarse que no obstante es necesario como razón para la *conducta* moral. Esto equivale a distinguir entre justificación y motivación. Podría decirse (como muchos han dicho a lo largo de la historia de la ética) que haya las razones que haya en apoyo de los diversos principios morales, la única razón para comportarse moralmente es la de que Dios recompensa el bien y castiga el mal, tanto en esta vida como en otra. La cuestión subyacente aquí es: «¿por qué ser morales?». Y la respuesta que se considera es que no hay razón para ser moral, excepto la promesa de una recompensa de Dios y la amenaza de un castigo divino.

Hay al menos dos diferentes maneras de comprender la tesis de que la aprobación (o desaprobación) de Dios es la única razón para ser moral. Podría formularse partiendo del supuesto de que la justificación de los principios morales está lejos de aportar una razón suficiente para seguirlos —como si uno pudiese admitir, por ejemplo, que robar es malo, sin sentir compulsión alguna de abstenerse de ello. Sin embargo, por lo general, cuando las personas justifican un principio moral, lo que exactamente quieren hacer es ofrecer razones para seguirlo. De hecho, sería difícil concebir cómo podría ser la justificación de un principio moral —por ejemplo, que no se debe robar— si ésta no ofreciese razones para seguirlo —razones para no robar. Así pues, las razones en favor de la moralidad —en favor de comportarse moralmente— pueden considerarse inherentemente superfluas, como las razones para hacer lo que es deseable (y reconocido como tal) (véanse el artículo de Kai Nielsen «Is "Why should I be moral?" an absurdity?» (1958) y el artículo 35, «El realismo»).

Una diferente manera de interpretar la tesis de que las expectativas de recompensa y castigo divino constituyen la única razón de la conducta moral sería como una tesis empírica sobre la psicología humana. Así conce-

bida, esta tesis sería que los seres humanos, en razón de un hecho triste pero simple, no están motivados para abstenerse de hacer el mal y para hacer el bien a menos que teman la ira de Dios y pretendan su favor. Pero entonces la tesis parece patentemente falsa. Pues a pesar de las muchas personas respecto de las cuales es verdadera —personas solo motivadas a obrar moralmente por consideraciones de recompensa y castigo divino— hay quizás otras tantas, sino más, que se comportan moralmente sin tener en cuenta recompensa y castigo divino alguno. Puede aducirse que la conducta moral no inspirada por ideas de recompensa y castigo divino no es racional, pero esto nos devuelve simplemente a la cuestión de la justificación (antes abordada) (véase también el artículo 16, «El egoísmo»).

4. Predicar y probar

Al considerar los argumentos acerca de cómo puede depender la ética de la religión puede ser útil tener presente simplemente qué finalidad tienen y a quiénes van dirigidos. Aquí (y tradicionalmente) casi toda la discusión se ha referido a la compatibilidad del teísmo con las teorías teístas de la ética, especialmente con las teorías del mandato de Dios. El principal interés ha sido reconciliar las creencias e intuiciones acerca de la moralidad con creencias e intuiciones acerca de Dios y de su bondad y poder. Naturalmente, para quien estos argumentos tienen más significación es para quienes comparten las creencias e intuiciones de cuya congruencia común se trata (por ejemplo, que existe un Dios benévolo y omnipotente cuya voluntad es idéntica al bien). Tienen una significación algo más general los argumentos que pretender probar una teoría ética teísta sobre la base de que Dios existe y tiene los atributos que generalmente se le suponen (véase, por ejemplo, el artículo de Baruch Brody «Morality and religion reconsidered», 1974). Estos argumentos van dirigidos virtualmente a todos los teístas, tanto si ya suscriben una teoría ética teísta como si no. Sin embargo, estos argumentos no pueden probar a un no teísta que la ética dependa de la religión. Lo más que podrían probarle es que *si* Dios existe, con los atributos divinos habituales, entonces la ética *podría* (en el caso de los argumentos de congruencia) depender o *dependería* (en el caso de los argumentos a partir del teísmo) de la religión.

Bibliografía

Adams, R. M.: «A modified divine command theory of etical wrongness». Reimpreso en *Divine commands and morality*, ed. P. Helm (Oxford University Press, 1981).

Brody, B.: «Morality and religion reconsidered», en sus *Readings in the philosophy of religion: an analytic approach* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1974). Reimpreso en *Divine commands and morality*, ed. P. Helm (Oxford University Press, 1981).

Frankena, W. K.: «Is morality logically dependent on religion?», *Religion and morality*, ed. G. Outka y J. P. Reeder (Nueva York: Anchor/Doubleday, 1973). Reimpreso en *Divine commands and morality*, ed. P. Helm (Oxford University Press, 1981).

Harrison, J.: *Our knowledge of right and wrong* (Londres: Allen and Unwin, 1971).

Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Madrid, Espasa-Calpe, 1971.

Nielsen, K.: «Is "Why should I be moral?" an absurdity?», *Australasian Journal of Philosophy,* 36 (1958), 25-32.

Pike, N.: «Omnipotence and God's inability to sin», *American Philosophical Quarterly* 6 (1969), 208-16. Reimpreso en *Divine commands and morality*, ed. P. Helm (Oxford University Press, 1981).

Pirkey Avot: en *The ethics of the Talmud: sayings of the Fathers*, ed. R. T. Herford (Nueva York: Schocken Books, 1962).

Platón: *Eutifrón*, Madrid, Gredos, 1981.

Quinn, P. L.: *Divine commands and moral requirement* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

Swinburne, R. G.: «Duty and the will of God», *Canadian Journal of Philosophy*, 4 (1974), 213-27. Reimpreso en *Divine commands and morality*, ed. P. Helm (Oxford University Press, 1981).

William of Ockham (Guillermo de Occam): *Philosophic writings*, ed. P. Boehner (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1977).

Otras lecturas

Baier, K.: *The moral point of view: A rational basis for ethics* (Ithaca: Cornell University Press, 1958).

Brandt, R. B.: *Ethical theory* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1959). Trad. esp.: *Teoría ética,* Madrid, Alianza Editorial, 1982.

Helm, P., ed.: *Divine commands and morality: a collection of essays* (Garden City: Anchor/Doubleday, 1973).

Sidgwick, H.: *The methods of ethics* (1874); 7.ª ed. (1907); reimpreso (Nueva York: Dover, 1966).

Toulmin, S. C.: *The place of reason in ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950). Trad. esp.: *El puesto de la razón en la ética,* Madrid, Alianza Editorial, 1979.

47
LAS IMPLICACIONES DEL DETERMINISMO

Robert Young

1. De qué trata el determinismo y por qué se supone que importa desde el punto de vista ético

El determinismo es una doctrina que formula tesis acerca de la naturaleza del mundo, o bien, si se prefiere, es una doctrina metafísica. Para nuestros fines actuales entenderemos por determinismo la doctrina según la cual el estado del universo todo está vinculado en cualquier momento dado por medio de leyes causales con los estados del universo anteriores y posteriores. O bien, por expresar esta idea de manera más tosca y sencilla: todos los estados del universo son el resultado de condiciones previas suficientes y que, a su vez, son suficientes para los estados posteriores del universo. Así, si alguien (quizás Dios o quizás un «supercientífico») tuviese un conocimiento perfecto del estado de todo el universo en un momento dado, y de las leyes causales que rigen el funcionamiento del universo, podría *deducirse* el estado del universo en cualquier momento del futuro (o bien, efectivamente, en cualquier momento del pasado) (para una exposición más detallada de la doctrina determinista, véase Honderich, 1988).

En este ensayo voy a centrarme en las implicaciones éticas supuestamente temibles de la verdad del determinismo. Sin embargo, en primer lugar debo descartar un argumento según el cual el determinismo no puede ser verdadero. En mi breve caracterización del determinismo he mencionado la idea de un conocedor perfecto. Puede parecer que esto sugiere que la doctrina del determinismo es una doctrina epistemológica (una doctrina sobre lo que puede conocerse) en vez de la doctrina metafísica que sugerí al principio. Sin embargo, si el mundo es determinista, el que lo sea será verdadero tanto si existe como si no un conocedor perfecto, o en realidad un

conocedor de cualquier tipo. Hemos de insistir en este punto porque ha habido muchos autores (como Lucas, 1970) que han intentado atacar a la doctrina determinista y a sus supuestas implicaciones éticas argumentando que existen obstáculos conceptuales para la predicción de la acción humana que no tienen paralelismo alguno en el caso de acontecimientos físicos como los huracanes y las órbitas de los satélites. Estos autores llegan a la conclusión de que es incoherente sugerir que las decisiones y acciones humanas podrían estar determinadas. Sin embargo, Goldman (1970) ha demostrado de manera convincente que los fenómenos físicos y las actividades humanas pueden estar determinadas sin que sea posible predecirlas.

Voy a ignorar también la concepción escéptica de que la idea misma de una descripción completa del estado de todo el universo en un determinado momento es incoherente y presumir, a título de hipótesis, que podemos darle un sentido coherente. Si la consideramos relevante, entre los elementos que abarca el estado del universo en cualquier momento dado, o los estados del universo en diferentes momentos, figurarán los pensamientos, decisiones y acciones humanas, y cosas similares. Muchas personas creen que si el determinismo es verdadero, esto amenaza precisamente estas actividades humanas. En particular, muchos creen que si nuestras decisiones y acciones estuviesen determinadas carecerían de efecto práctico en el mundo y serían meros epifenómenos. Y lo que es peor aún, nuestra falta de libertad significaría que no estamos en condiciones de configurar el carácter moral de nuestro mundo. La razón es que, de ser verdadero el determinismo, los seres humanos tendrían tan poco control sobre lo que les sucede como un salmón que vuelve a su lugar de desove o que un engranaje en una maquinaria.

Ahora bien, aun cuando muchos consideran convincente esta idea, puede refutarse fácilmente. Al contrario que el salmón que vuelve, y que la maquinaria, en ocasiones las personas actúan de manera intencionada. Esta intencionalidad de la conducta de las personas basta para probar que esta conducta no es simplemente un tropismo como el «giro» de un girasol hacia el sol. Supongamos que se acepta esto. Si es verdadero el determinismo, ¿no seguirá siendo verdadero que nuestras intenciones están determinadas y, si es así, no se sigue de ello que nuestra conducta está *fuera de nuestro control*?

En calidad de agentes que obramos intencionadamente seríamos diferentes de los girasoles, de las mariposas que se posan en las luces, de los salmones que regresan, etc., pero careceríamos aún de una capacidad esencial si *en última instancia* no fuésemos nosotros quienes decidiésemos nuestra forma de obrar. Como no seríamos nosotros quienes en última instancia determinamos el curso de nuestras vidas (sino las circunstancias que constituyen las condiciones suficientes para nuestras diversas decisiones y accio-

nes) careceríamos de la capacidad de ser libres porque careceríamos de la capacidad de decidir sobre nada o de hacer algo distinto a lo que de hecho decidimos hacer.

Este sentimiento se refleja en tono humorístico en una quintilla de M. E. Hare:

> Hubo una vez un hombre que dijo «¡maldición!
> Ya voy comprendiendo que soy
> Un motor en acción
> Que predestinado estoy;
> Ni siquiera un autobús soy, sino un tranvía de circunvalación.»

No resulta difícil ver que de semejante conclusión pueden derivarse diferentes efectos. Por ejemplo, se acepta ampliamente, aunque no de manera unánime (véase Frankfurt, 1969) que para que uno sea moralmente responsable es necesario que sea capaz de hacer algo diferente. Pero si el determinismo es verdadero, parece que nadie puede hacer otra cosa y que nadie puede ser moralmente responsable de decisión o acción alguna. Si la responsabilidad moral (no simplemente la responsabilidad causal) es un requisito previo para la culpa, la imputación, el castigo y cosas similares, y asimismo para el mérito, el elogio y la recompensa, en sentido estricto nadie sería objeto de castigo o recompensa pues nadie sería digno de censura o elogio. Las sanciones sociales a aplicar a las personas socialmente desviantes seguirían siendo necesarias pero exigirían un fundamento diferente al que actualmente tienen (basado en la presunción de que los malhechores son responsables de sus fechorías, una presunción que, por supuesto, puede refutarse si se demuestra que existen eximentes adecuadas).

Algunos van incluso más lejos y afirman que si el determinismo es verdadero y si, por ello, nosotros no somos agentes libres, la propia moralidad carece de toda relevancia. Se dice que de nuestra falta de libertad a causa de nuestra incapacidad de controlar la calidad moral de nuestra conducta —que vacía a ésta de toda significación moral— se sigue el nihilismo moral, la doctrina según la cual nada tiene una importancia moral (sobre el «nihilismo» véase también el artículo 38, «El subjetivismo»).

Para enfocar mejor estas diversas tesis quizás valga la pena realizar una exposición más formal de la secuencia del argumento que va desde la verdad del determinismo a la negación de la libertad, la responsabilidad y la significación de la moralidad. El argumento puede formularse de este modo:

1. Si las decisiones y acciones humanas están determinadas, todas estas decisiones y acciones tienen condiciones causales antecedentes suficientes.
2. Si existen condiciones (antecedentes) suficientes de todas las decisiones y acciones, entonces las decisiones y acciones vienen exigidas por estas condiciones.
3. Pero si las decisiones y acciones vienen exigidas necesariamente, nadie actúa de manera libre; es decir, nadie es capaz de decidir o de obrar de manera diferente de como lo hace.
4. Como las decisiones y acciones moralmente responsables exigen *inter alia* la libre actuación del agente —es decir, su capacidad de decidir o actuar de manera diferente a como lo hace— si el determinismo es verdadero nadie decide o actúa nunca de manera moralmente responsable.
5. Si nadie actúa nunca de manera libre o moralmente responsable pierden su justificación muchas prácticas morales (y legales), y así la propia moralidad puede carecer de fundamento objetivo.

2. Tres respuestas tradicionales al problema

Ahora la tarea es valorar la solidez de este argumento. Resulta obvio partir de la cuestión de la incidencia del determinismo en la libertad. Mi formulación del argumento implica que la relación entre determinismo y libertad es una relación de incompatibilidad; quienes piensan que no puede ser simultáneamente que el determinismo sea verdadero *y* que seamos libres son conocidos, en consecuencia, como *incompatibilistas*. Una breve reflexión aclarará que hay incompatibilistas que piensan que tenemos todas las razones para creer que el mundo es determinista y por ello concluyen que no podemos ser libres, e incompatibilistas convencidos de que somos libres y que por ello llegan a la conclusión de que el determinismo debe ser falso. Y en efecto existen ambos tipos de incompatibilistas. Los primeros se conocen como «deterministas duros» (porque asumen una posición dura acerca de las implicaciones del determinismo). Muchos deterministas duros apoyarían plenamente el argumento esbozado (cf. Skinner, 1971), pero hay otros que se plantarían en el quinto paso, a saber, la tesis de que de la verdad del determinismo se sigue el nihilismo. Estos últimos adoptan una forma de utilitarismo de carácter toscamente instrumentalista, de forma que cuando la conducta puede modificarse por recompensa o castigo, por reforzamiento positivo o negativo y así (cf. Edwards, 1971) no podemos considerarla «moralmente» buena, sino sólo de la misma manera que consi-

deramos que nuestros animales de compañía bien entrenados se comportan bien cuando responden adecuadamente.

Los incompatibilistas convencidos de que somos libres y de que por lo tanto el determinismo es falso se conocen como «libertarios» (a no confundir con los libertarios políticos, que pretenden minimizar el papel del estado). Estos aceptan que si fuese verdadero el determinismo —el primer paso del citado argumento— en efecto se seguirían los pasos posteriores. Pero en su opinión, el determinismo es falso porque al menos en algunas ocasiones actuamos libremente. Las versiones del libertarismo más comunes son las *contracausales* (Campbell, 1957). Según el libertarismo contracausal, si bien vivimos en un mundo considerablemente determinista, en aquellas ocasiones en que obramos libremente obramos sin estar determinados por estados o acontecimientos (como nuestros deseos) que es plausible pensar que funcionan de manera determinista. Más bien, nuestros yos actúan «en oposición a» o bien, quizás, van más allá de estas fuerzas deterministas. Aunque esto es vago, y parece sugerir que cuando obramos libremente, nosotros (¿nuestro yo más íntimo?) tenemos la potestad de obrar en contra de las leyes de la naturaleza, como mejor puede entenderse esta idea es formulándola como la tesis de que cuando actuamos libremente nuestras acciones pueden explicarse de manera racional, pero no determinista. Así entendida, la tesis es que las *razones* son radicalmente diferentes de las *causas* (idea a comparar con la de Kant; véase el artículo 14, «La ética kantiana»). Una objeción común (Hobart, 1966) es la de que la libertad libertaria, al no estar causada, carecería de valor porque si las decisiones y acciones libres son sólo resultados fortuitos o aleatorios, decidir u obrar libremente es no tener el control. Poniendo el énfasis más en la explicación racional que en la explicación causal de las decisiones y acciones, los libertarios contracausales pueden sortear esta objeción común. Pero no otro grupo de libertarios, los existencialistas. Los existencialistas, desde Kierkegaard a Sartre han proclamado que ser plenamente humano es tomar decisiones radicales; es decir, realizar elecciones que no sólo no están determinadas sino para las cuales no puede ofrecerse un apoyo racionalmente convincente. Sólo realizando semejantes elecciones y descartando toda referencia a las disculpas podemos convertirnos en agentes responsables.

Otros libertarios afirman que como las acciones libres tienen un estatus único deben comprenderse causadas de manera única, a saber por un agente que no se ha sido causado a obrar de este modo. Esta posición se conoce como libertarismo de *causación del agente* (Chisholm, 1964; van Inwagen, 1983). Esta iniciativa rompe la cadena determinista, entendida como un evento que causa otro evento, pero a la mayoría de los filósofos contemporáneos les parece que su fuerza explicativa depende de una idea de causación oscura y quizás incluso no coherente. Una propuesta adicional que ha

tenido cierta influencia actual es la de que las acciones libres son inteligibles porque concuerdan con nuestras elecciones y propósitos (Wiggins, 1973). Aunque esto es bastante plausible, no difiere de la tesis del contracausalista de que las decisiones y acciones libres pueden explicarse de manera racional pero no determinista, por cuanto no supone nada específicamente indeterminista. Por ello podrían decir algo muy parecido los *compatibilistas*.

Los «compatibilistas» rechazan el argumento presentado antes como un argumento infundado. Al hacerlo no tienen que afirmar que el determinismo opera, sino sólo que de operar sería incompatible con nuestra capacidad de decidir y obrar libremente. Los compatibilistas han utilizado diversas estrategias en la defensa de su convicción común de que podemos estar a la vez determinados y ser libres. Quizás los más conocidos han sido los intentos de mostrar que incluso en un mundo determinista podríamos decidir y obrar de manera diferente a como de hecho decidimos y obramos, *con sólo que* decidiésemos hacerlo o tuviésemos que hacerlo. Los denominados análisis «hipotéticos» del requisito para ser moralmente responsable —véase el cuarto paso del argumento antes presentado— han sido criticados enérgicamente. De estas críticas, una que muchos consideran convincente dice así: si el determinismo es verdadero, las leyes de la naturaleza, asociadas a una enunciación de las condiciones del universo en cualquier momento antes de mi nacimiento, explican todo enunciado verdadero acerca de mi conducta. Pero sin duda yo podría haberme abstenido de comportarme de esta manera sólo que hubiese podido cambiar las leyes de la naturaleza o alterar los estados del universo vigentes antes de nacer. Como no pude haber hecho ninguna de ambas cosas, no podría idearse ningún análisis hipotético de mis capacidades para mostrar que pude haberlas hecho (van Inwagen, 1983). La respuesta que daría un compatibilista dispuesto al análisis hipotético es obvia: la tesis de que no tengo la capacidad de anular milagrosamente las leyes de la naturaleza o hacer lo imposible modificando el pasado no invalida el que yo haya tenido la capacidad de elegir y obrar de manera diferente. El que tenga la capacidad de elegir y obrar de manera diferente a como efectivamente hago (o he hecho) *es congruente con el que no ejerza esa capacidad*. En consecuencia, no es incoherente la idea de que mi capacidad de obrar de diferente forma (una capacidad no ejercida) es precisamente la capacidad de obrar de manera que las situaciones pasadas hubiesen sido diferentes a como fueron si hubiese ejercido esa capacidad. Si ocasionalmente me hubiese comportado de manera diferente, entonces, según el supuesto de que el determinismo es verdadero, el pasado habría sido diferente.

Una segunda estrategia compatibilista ha sido dejar a un lado los análisis hipotéticos de enunciados como «ella podría haber obrado de otro modo», en favor de considerar presuntamente verdaderas las oraciones que

atribuyen potestades de realizar acciones particulares a falta del tipo de factores que invalidarían el ejercicio de estas potestades (Goldman, 1970; Dennett, 1984). Así, por ejemplo, si se afirma que yo puedo segar mi césped, esto se presumirá verdadero a menos que pueda probarse que existe un factor invalidante (como por ejemplo que yo esté en coma, que me someta a un mandato posthipnótico de no segar mi césped, que el césped esté cubierto de nieve, que no funcione la segadora ...). Por supuesto, estas condiciones invalidantes a menudo se consideran condiciones eximentes de la responsabilidad moral incluso cuando no se plantea la cuestión del determinismo. Pero aquí lo decisivo es que como la verdad del determinismo (o su falsedad) parece no ser relevante para la exactitud de esta comprensión de lo que podemos hacer o no hacer, los compatibilistas de esta orientación afirman que no es el determinismo como tal el que nos despoja de la facultad de hacer otras cosas que las que hacemos. Más bien, lo que tiene este efecto son los factores invalidantes particulares. Sin duda en un mundo determinista habría una explicación determinista de la presencia de un factor invalidante en cualquier ocasión particular (pensemos, por ejemplo, en la sugestión posthipnótica antes citada). Pero eso sólo consigue reforzar la idea de que no todas las situaciones producidas de manera determinista son incompatibles con el que seamos libres de obrar como decidimos o deseamos. Sólo lo son algunas (merece señalarse que aunque, como hemos visto, los compatibilistas que adoptan esta segunda estrategia rechazan el enfoque del análisis hipotético, un análisis hipotético sofisticado podría suplementarse con la explicación de las condiciones invalidantes [Young, 1979; Dennett, 1984]).

3. Algunos intentos actuales de reorientar el debate

En una conocida aportación actual al debate, Peter Strawson afirma que nuestras actitudes y conducta interpersonales se basan en la idea de que las personas (maduras) son libres y son responsables de sus actos (Strawson, 1962). Strawson afirma que nuestras reacciones y sentimientos personales dependen de, o incluyen, en muy gran medida, nuestras creencias sobre las actitudes e intuiciones de los demás y de nosotros mismos. Así, cuando concebimos no intencionada o compulsiva la conducta de alguien no experimentamos las *actitudes reactivas de participación* como el resentimiento y la indignación moral, sino que en cambio adoptamos la característica actitud *objetiva* o clínica de las relaciones impersonales. Sin embargo, cuando las acciones de los demás muestran la benevolencia, mala voluntad o indiferencia que pretenden, se da una serie de actitudes reactivas de participación que son adecuadas precisamente en virtud de nuestra implicación o partici-

pación en las relaciones interpersonales con otras personas. Así, la gratitud, la buena voluntad, el resentimiento, la indignación moral, etc., forman parte tan integrante de nosotros y de los demás como personas, que no podríamos abandonarlas como nos insta a hacer el determinista duro. Éste, en efecto, insiste en juzgar la significación de estas actitudes reactivas desde la perspectiva objetiva o impersonal, una hazaña que es imposible realizar en nuestras relaciones interpersonales con los demás. De este modo, tanto si el determinismo es verdadero como si no, nuestra percepción de nosotros mismos y del lugar que asignamos a las actitudes reactivas no es negociable. De aquí que la verdad del determinismo no vuelve insignificantes las tesis acerca de la libertad, la responsabilidad moral, la obligación moral, el elogio, la culpa y el castigo. Aunque la contribución de Strawson pueda considerarse una estrategia para rechazar el incompatibilismo, es más adecuado percibirla como un intento por reorientar el debate y centrarlo en lo que es esencial para la vida moral y no en las sutilezas intelectuales de la metafísica.

La obra de Harry Frankfurt (1971, 1987) ha perseguido una ulterior reorientación del debate. Frankfurt acepta que el *obrar* libremente es esencialmente cuestión de hacer lo que uno quiere hacer, pero afirma que es erróneo pensar que algo similar vale para la libertad de la *voluntad*. Uno puede ser libre de hacer lo que quiere pero no tener una voluntad libre. Gozar de libre voluntad es ser libre de querer lo que uno quiere querer o, más exactamente, tener la voluntad que uno quiere. Semejante concepción de la libertad de la voluntad es —afirma— neutral con respecto a la verdad del determinismo. La cuestión no es si es por un proceso determinista o por azar (suerte) como tenemos la voluntad que queremos (un libertario tenderá a concebir esto como una forma tendenciosa de formular la cuestión). ¿En qué consiste tener la voluntad que queremos? Consiste en tener la capacidad de formar voliciones efectivas de segundo orden, es decir, en ser capaces de querer que un determinado deseo sea nuestra voluntad. Un drogadicto involuntario que tiene deseos de primer orden conflictivos (tomar determinada droga y abstenerse de tomarla) hace algo que quiere hacer, sea cual sea el deseo que lleve finalmente a cabo, pero si es tomar la droga puede decir verdaderamente que no lo hace por su propia voluntad libre, pues se identifica con el deseo de abstenerse de hacerlo. En cambio, un adicto que no se preocupe por su voluntad, y que no tenga voliciones de segundo orden relativas a su deseo de drogas, carece de voluntad libre por su desenfrenada falta de interés acerca de su voluntad. Ésta es una idea atractiva porque sugiere (en especial en relación a aquellos cuya conducta puede considerarse compulsiva) que son alteraciones de la capacidad de deliberación racional lo que obstruye la libertad de las personas, en vez de una posible estructura determinista del mundo. No obstante se ha criticado

en razón de que, al desinteresarse de la etiología de las voliciones de segundo orden de las personas, deja abierta de manera implausible la posibilidad de considerar que, por ejemplo, los ciudadanos de *El mundo feliz* de Aldous Huxley, cuyas motivaciones están programadas desde fuera, tienen una voluntad libre (Watson, 1975; Slote, 1980). Si es así, la propuesta tendría que apuntalarse dando a los deseos de orden superior, adquiridos de la manera en que se adquieren en *El mundo feliz*, un estatus diferente al de los adquiridos mediante evaluación reflexiva del agente sobre sus deseos (Young, 1986). Esto devolvería al agente el control efectivo sobre su propia conducta, pero igualmente pondría de nuevo sobre el tapete la cuestión de si, cuando las evaluaciones reflexivas están determinadas, pueden considerarse adecuadamente bajo control del agente. Los compatibilistas creen que puede detenerse la regresión que aquí se vislumbra; como hemos visto anteriormente, los incompatibilistas niegan que pueda hacerse. Dicho de otro modo: los compatibilistas consideran posible concebirnos como seres morales responsables, incluso si tuviese que resultar que nosotros, igual que todo lo demás del universo, somos seres determinados; los incompatibilistas afirman que no podemos ser a la vez seres morales responsables y seres determinados.

4. Responsabilidad moral, recompensas y castigos, nihilismo

Vale la pena recordar que, aunque la cuestión de si las personas actúan de manera libre y responsable no puede separarse del tipo de cuestiones metafísicas que hemos considerado, lo que motiva esas cuestiones es nuestro interés por la ética. En particular, en la medida en que podemos considerar a alguien como un agente libre y responsable de una acción, podemos valorar moralmente tanto la acción como al agente. Si Jacinta fue moralmente responsable de sus actos al conducir peligrosamente y causar daños a Laura, su conducta es condenable moralmente y su autora puede tacharse de moralmente reprobable por no tener suficientemente en cuenta los intereses de los demás al comportarse como lo hizo.

Vimos antes que, según Strawson, no podemos pensar en dejar a un lado nuestras actitudes reactivas incluso si, como afirman los incompatibilistas, estas actitudes serían objetivamente injustificables en un mundo determinista. Supongamos que Strawson tiene razón. Supongamos también que el determinismo es verdadero (y se conoce como tal). Los deterministas duros han pretendido decir que, dada la verdad del determinismo, las actitudes reactivas pueden tener a lo sumo un papel instrumental, a saber, de control social (Edwards, 1961). La mala conducta no sería conducta inmoral (porque quienes se comportan mal no serán capaces de hacer otra

cosa). Pero todavía tendrá que ser controlada a fin de no someter a los intereses de quienes no plantean un problema social al riesgo intolerable de ser afectados por los malhechores. En el extremo, según estos deterministas duros sería justificable una forma de control social que suponga el aislamiento de quienes plantean un riesgo grave de causar la muerte, el daño corporal o perjuicios a la propiedad de los demás. Podría considerarse adecuadamente como una forma de cuarentena —tomamos medidas para protegernos de los portadores de enfermedades contagiosas aun cuando no suele considerárseles responsables de plantear una amenaza a la sociedad. De manera alternativa, el tratamiento terapéutico puede unirse al intento de rehabilitación como sustituto del castigo. Ambos enfoques serían justificables instrumentalmente para que los beneficios superasen los costes.

Aunque es un supuesto subyacente de nuestras prácticas *morales* cotidianas que la mayoría de los malhechores son plenamente responsables —a excepción de algunos menores, de determinados individuos con trastornos psiquiátricos, etc.— una considerable parte de la doctrina penal contemporánea considera injustificable el castigo *legal* por razones como las ofrecidas por los deterministas duros. Según semejantes concepciones, además de que la verdad del determinismo muestre que ninguno de nosotros es el agente libre y responsable que presumen nuestras prácticas morales y legales, tenemos innumerables razones empíricas para decir que las prácticas penales tradicionales no son eficaces y tienen que ser sustituidas por estrategias más efectivas. Incluso si nadie merece ser castigado, y las formas habituales de castigo son poco recomendables, seguimos teniendo que proteger a quienes cumplen la ley de quienes, en razón de su psicología individual o de la sociología de su situación, infringen las leyes (Murphy, 1973).

Puede consultarse el artículo 32, «Crimen y castigo», sobre las cuestiones morales que plantea el castigo. Sin embargo, un aspecto que merece comentarse aquí es que, por lo que respecta al castigo, es posible una alianza entre los libertarios y algunos compatibilistas. Los libertarios insisten en que a menos que un individuo sea la causa última de una determinada acción, es inapropiado castigarle (aun cuando, sin embargo, pueda ser apropiado arbitrar una forma alternativa de institucionalización para proteger a la comunidad, como un centro psiquiátrico, u ofrecer rehabilitación terapéutica). Pero en cuestiones como las eximentes del tipo de la ignorancia y la capacidad no hay razón por la que los compatibilistas tengan que discrepar de los libertarios. Cuando los compatibilistas (como Mackie, 1976) han adoptado un enfoque instrumentalista de las actitudes morales reactivas de elogio e inculpación y de las respuestas legales de recompensa y castigo, a menudo lo han hecho por su negación de la objetividad o el realismo de las denuncias de acción inmoral, y no por un deseo de suscribir una forma de

libertad inerte. Los compatibilistas que son subjetivistas o relativistas metaéticos (véanse el artículo 38, «El subjetivismo», y el artículo 39, «El relativismo») tienden igualmente a rechazar cualquier fundamento retributivista del castigo y defienden en cambio un fundamento totalmente consecuencialista. Pero una vez más esto no les exige alinearse con los deterministas duros que rechazan la relevancia de las ideas de falta moral para el uso de las sanciones sociales. Ésta es la razón por la que pueden unirse con los compatibilistas que son a la vez realistas morales (véase el artículo 35, «El realismo»), con pensadores como Strawson y Frankfurt, y con los libertarios en insistir en la importancia de la moralidad y en que, por lo tanto, hay que rechazar el nihilismo.

Bibliografía

Campbell, C. A., *On selfhood and godhood* (Londres: Allen and Unwin, 1957).

Chisholm, R. M.: «Human freedom and the self», *The Lindley Lecture*, 1964; reimpreso en *Free will*, ed. G. Watson (Oxford: Oxford University Press, 1982).

Edwards, P.: «Hard and soft determinism», *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, ed. S. Hook (Collier Books, Nueva York, 1961). Trad. esp.: *Determinismo y libertad,* Barcelona, Fontanella, 1969.

Frankfurt, H.: «Alternate possibilities and moral responsability», *Journal of Philosophy*, 66 (1969) 8292-39.

—: «Freedom of the will and the concept of a person», *The Journal of Philosophy*, 68 (1971), 5-20, reimpreso en *Free will*, ed. G. Watson (Oxford: Oxford University Press, 1982).

—: «Identification and wholeheartedness», *Responsability, character and the emotions: new essays in moral pychology*, ed. F. Schoeman (Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1987).

Hobart, R. E.: «Free will as involving determination and inconceivable without it», *Mind*, 43 (1934), 1-27; reimpreso en *Free will and determinism*, ed. B. Berofsky (Nueva York: Harper and Row, 1966).

Honderich, T.: *A theory of determinism: the mind, neuroscience, and life hopes* (Nueva York: Oxford University Press, 1988).

Huxley, A.: *Breve new world* (1932); (Harmondsworth: Penguin, 1955). Trad. esp.: *Un mundo feliz,* 2.ª ed., Barcelona, Orbis, 1985.

Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Madrid, Espasa-Calpe, 1971.

Lucas, J. R.: *The freedom of the will* (Oxford: Oxford University Press, 1970).

Mackie, J. L.: *Ethics, inventing right and wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977).

Murphy, J. G., ed.: *Punishment and rehabilitation* (Belmont, Cal.: Wadsworth, 1973).

Skinner, B. F.: *Beyond freedom and dignity* (Nueva York: Knopf, 1971). Trad. esp.: *Más allá de la libertad y la dignidad,* Barcelona, Martínez Roca, 1986.

Slote, M.: «Understanding free will», *Journal of Philosophy*, 77 (1980) 136-51.
Strawson, P. F.: «Freedom and resentment», *Proceedings of the British Academy*, 48 (1962), 1-25; reimpreso en *Free will*, ed. G. Watson (Oxford: Oxford University Press, 1982).
Watson, G.: «Free agency», *Journal of Philosophy*, 72 (1975), 205-20, reimpreso en *Free will*, ed. G. Watson (Oxford: Oxford University Press, 1982).
Young, R.: «Compatibilism and conditioning», *Nous*, 13 (1979), 361-78.
—: *Personal autonomy: beyond negative and positive liberty* (Londres y Nueva York: Croom Helm and St. Martin Press, 1986).

Otras lecturas

Dennett, D.: *Elbow room: the varieties of free will worth wanting* (Oxford: Clarendon Press, 1984). Trad. esp.: *La libertad de acción. Un análisis de la exigencia del libre albedrío*, Barcelona, Gedisa, 1992.
Goldman, A.: *A theory of human action* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1970).
van Inwagen, P.: *An essay on free will* (Oxford: Clarendon Press, 1983).
Watson, G. (ed.).: *Free will* (Oxford: Oxford University Press, 1982).
Wiggins, D.: «Towards a reasonable libertarianism», *Essays on freedom and action*, ed. T. Honderich (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1973).
Young, R.: *Freedom, responsability and God* (Londres: Macmillan; Nueva York: Barnes and Noble, 1975).

EPÍLOGO

Peter Singer

Sería fácil considerar la ética como un campo en el que, desde la antigüedad, defensores de concepciones opuestas se han enzarzado en interminables disputas sin perspectiva de solución. Después de todo, ¿no tiene cada cultura su propia tradición ética, desesperadamente divergente de todas las demás? E incluso dentro de los estrechos límites de la moderna ética filosófica occidental, ¿no existen diferencias irreconciliables sobre lo que es bueno u obligatorio? Lo que es peor aún, los filósofos no pueden llegar siquiera a un acuerdo sobre qué estamos haciendo cuando realizamos semejantes juicios éticos: si estamos describiendo un tipo de realidad moral, o expresando nuestras actitudes o prescribiendo lo que ha de hacerse.

El contenido de este *Compendio de ética* puede parecer que confirma semejante concepción. Un rápido sumario podría ser más o menos éste: en la primera parte, vemos lo poco que sabemos sobre los orígenes de la ética, de qué manera la ética de las sociedades pequeñas adopta formas muy diferentes de las que adopta en la nuestra, y cómo los escritos éticos más antiguos ya reflejan una variedad de concepciones sobre cómo debe vivirse. A continuación se presentan las grandes tradiciones éticas, y encontramos divergencia de opiniones no sólo entre las diferentes tradiciones, sino dentro de cada tradición. La historia de la ética filosófica occidental muestra de qué manera, desde los primeros pensadores griegos a la actualidad, las antiguas posiciones filosóficas han vuelto a resurgir a intervalos, y se han tenido que librar viejas batallas una y otra vez en términos más modernos. Cuando, en la cuarta parte, la obra se desplaza del pasado al presente, se nos presentan muchas teorías de cómo vivir, y sobre la naturaleza de la ética, todas plausibles, pero en discrepancia unas contra otras. Como concluimos con un conjunto de desafíos de la viabilidad de la empresa toda de

la ética, sin duda cerraremos la obra en un penoso estado de confusión, sin saber qué pensar sobre todo ello.

Sin embargo, al concluir la edición de este volumen, me queda una impresión bastante diferente. Si la ética es un rompecabezas, estamos ahora en la etapa en que hemos presentado todas las piezas, y estamos empezando a ver el perfil de la imagen. Pues la ética *no* es una serie absurda de diferentes cosas para diferentes personas en diferentes épocas y lugares. Más bien, frente a un trasfondo de enfoques histórica y culturalmente diversos de la cuestión de cómo hemos de vivir, es sorprendente el grado de convergencia. La naturaleza humana tiene sus constantes y los seres humanos pueden convivir y prosperar sólo en un número limitado de maneras; en efecto, como se decía en el ensayo inicial de la obra, algunos de los rasgos comunes a la naturaleza de todos los mamíferos sociales longevos e inteligentes se reflejan en nuestra conducta como en la de los demás primates.

De ahí que lo que se reconoce como una virtud en una sociedad o tradición religiosa, se reconocerá probablemente como una virtud en las demás; sin duda el conjunto de virtudes elogiadas en una tradición mayor nunca forman una parte considerable del conjunto de vicios de otra tradición mayor (las excepciones tienden a tener corta vida, sociedades en proceso de deterioro o autodestrucción). Además, en cada tradición pueden observarse las mismas corrientes oscilatorias: hay períodos en los que se subraya el desempeño de deberes convencionales, obligaciones o roles; entonces aparece un gran reformador, proclamando que hasta ahora hemos estado anclados en la obediencia a las normas, tan convencionales en nuestra forma de pensar y actuar, que hemos olvidado los bienes supremos por los que deben justificarse las propias convenciones morales. Así, el Buda subrayaba la disolución del yo más que la observancia de los rituales hindúes de su época, igual que Mozi instaba a seguir el amor universal, no los deberes particulares especificados por el confucianismo, y Jesús enseñaba que el amor de Dios y del prójimo era más importante que seguir la letra de la ley moral judía vigente.

De acuerdo, esta oscilación puede no considerarse más que un conflicto recurrente e irresoluble entre una ética basada en las normas y otra basada en las consecuencias —un conflicto que, como muestran los artículos que componen la cuarta parte, sigue siendo una gran parte de la ética contemporánea. Pero también podríamos ver estas dos concepciones éticas como aspectos ineliminables de una explicación completa de la naturaleza de la ética. Cualquier intento por explicar o comprender el fenómeno de la ética debe otorgar su adecuado lugar a cada tendencia; y aunque semejante explicación de la ética no justificaría en sí ninguna teoría ética particular que intente responder a la cuestión de cómo hemos de vivir, una comprensión

mejor de la naturaleza de la ética nos facilitaría al menos percibir qué tipo de respuesta puede tener esa cuestión.

Las aplicaciones de la teoría ética a las cuestiones prácticas de la parte quinta muestran desacuerdos sobre muchos aspectos específicos pero comparten un supuesto implícito: que incluso las cuestiones éticas prácticas más difíciles son susceptibles de discusión y argumentación. Al menos según algunas concepciones de la naturaleza de la ética, el razonamiento sobre ética no debería ser más provechoso que el razonamiento sobre las cuestiones de gustos. Sin embargo, ¿puede decir alguien que los argumentos de los artículos de esta sección en general —no aquí y allí en aspectos concretos, sino sistemáticamente y en conjunto— no progresan hacia la meta de conclusiones mejor razonadas sobre la pobreza en el mundo, el medio ambiente, la eutanasia, el aborto y todas las demás cuestiones tratadas en esta parte de la obra? Yo tengo una concepción mucho más positiva de los logros de la ética aplicada; una concepción que reconoce que podemos estar de acuerdo en algunos estándares del razonamiento bueno y malo en ética, igual que en otras áreas de nuestra vida intelectual. Creo que los ensayos de la quinta parte avalan esa concepción.

Sin embargo, al releer la sexta parte, sobre la naturaleza de la ética, me chocó en qué medida autores que habían partido de lugares muy diversos parecían orientarse en la misma dirección. Pensemos en las implicaciones del siguiente conjunto de artículos. Para Michael Smith, defendiendo una concepción realista de la ética, el tipo de realidad moral objetiva que puede ser congruente con la naturaleza de la ética rectora de la acción puede encontrarse no en un conjunto de hechos raros sobre el universo, sino en las razones para obrar que aceptaríamos si estuviésemos razonando en ciertas condiciones idealizadas. Así pues, la objetividad de la moralidad se traduce en la posibilidad de que, si estuviésemos todos razonando en estas condiciones, alcanzaríamos las mismas conclusiones. Jonathan Dancy, en su trabajo sobre el intuicionismo, otra concepción realista u objetivista de la ética, niega que la intuición proporcione un medio de percibir hechos morales. En cambio Dancy establece como la versión del intuicionismo más plausible aquélla que considera los «hechos» morales como razones reconocidas en el ejercicio de nuestro juicio práctico. James Rachels aborda estas cuestiones desde la orientación opuesta. Parte de una explicación subjetivista de la ética que considera la base del juicio ético los sentimientos de aprobación. Con todo, Rachels considera insatisfactorias ésta y versiones sucesivas más refinadas del subjetivismo ético, porque no otorgan suficiente margen de desacuerdo y debate razonado sobre la ética. En el intento final de Rachels por llegar a una formulación adecuada del subjetivismo, los sentimientos individuales de aprobación están tan limitados por los requisitos de imparcialidad y razonabilidad que el resultado apenas se distingue de

la noción objetiva de las razones para obrar a que llegan Smith y Dancy. Además, como señala el propio Rachels, esta conclusión es en muchos aspectos parecida a la del prescriptivismo universal, la teoría ética propuesta por R. M. Hare, que nos insta a conducir el razonamiento moral bajo la limitación de universalizabilidad. El propio Hare, en su artículo sobre el prescriptivismo universal, afirma que esta limitación puede bastar para conducirnos a conclusiones consensuadas sobre cómo actuar, conclusiones basadas en un método de razonamiento que defienden no sólo los utilitaristas y Kant sino también la «Regla de Oro» que, como han mostrado los artículos de la segunda parte, es nuclear a varias de las grandes tradiciones éticas.

Reconozco que ésta es una reunión selectiva de temas comunes. Las conclusiones de los artículos sobre el naturalismo y el relativismo no encajan tan nítidamente con las de los demás artículos de la sexta parte; pero al mismo tiempo sus conclusiones no son, en sentido estricto, incompatibles con el enfoque común que he identificado. Para defender este enfoque común contra algunos de los desafíos más radicales que plantean los artículos de la séptima parte tendría que mostrarse que estos desafíos pueden ser afrontados por —o pueden acomodarse de algún modo en— una concepción de la moralidad inspirada en el núcleo común. No podemos responder aquí si esto es o no posible; pero las perspectivas me parecen alentadoras. Sigo pensando que el rompecabezas de la ética está empezando a cobrar forma y que son muy pocas, si acaso alguna, las piezas que faltan.

ÍNDICE ANALÍTICO

Realizado por *Meg Davies*

Nota: Las referencias de página en **negrita** indican una presentación de temas principales. La referencia a los nombres de los colaboradores del *Compendio* son citas en artículos a sus colaboraciones en él incluidas.

Abelardo, Pedro, 207-8
Abortion and infanticide, Tooley, 649
aborto,
  concepción consecuencialista, 417-20
  criterio de la sensibilidad, 424-426
  debates actuales, 247, 318-9, **417-30**, 581-3, 585-7, 590-1, 593, 601-2, 649, 725
  y derechos de la mujer, 420-1, 428-30
  y genética humana, 423-4
  en el judaísmo, 142
  y personalidad, 426-7
  y personalidad potencial, 429-30
  en las sociedades antiguas, 68
  temprano/tardío, 424-6, 427-8
absolutismo, 56, 83, 222, 477, 594
  y consecuencialismo, 328
  y deontología, 291, 301-304
  y derechos, 319, 369-70, 420
  y guerra, 523-4, 531
  véase también universalismo
acción
  y juicios morales, 540, 542, 545-6
  modelo artesanal, 105
  modelo judicial, 105
  natural, 125-6, 128
  negativa, 387-8
  razones para la, *véase* motivación
acción correcta
  en el budismo, 105-6
  y deontología, 291-3, 297, 304-5
  en la ética cristiana, 148-9, 150, 201, 204-5, 208-10
  en la ética griega, 188-91, 201
  en la ética india, 82
  en la ética occidental moderna, 221, 224-5, 228, 310
  e intención, 413
  e intuicionismo, 558-9
  en el Islam, 173-4, 175
  y realismo, 546-7, 550
  en el utilitarismo, 342
  véase también correcto
acción desinteresada
  en el cristianismo, 152
  en el hinduismo, 90, 96
  en el jainismo, 192
  véase también altruismo
acción incorrecta
  en el budismo, 105, 109
  y deontología, 292, 294, 297-305
  en la ética india, 82
  e intención, 413

e intuicionismo, 560
y realismo, 546-7, 550
véase también acción correcta; malo; incorrecto
Acheson, Dean, 507
actitudes morales, 278-9
Agustín de Hipona
y base de la moralidad, 204-5
y conciencia, 202
y conducta, 557-62
y cultura, 147
y lenguaje, 587-9, 591, 723
y reactivas, 717-8, 719
y sexualidad, 435-6
actividad
agnosticismo, 700-1, 705
y consecuencialismo, 325, 326-7, 328-335, 528
y deberes prima facie, 316-8
y derechos, 369
y eutanasia, 409-410, 412, 413
y limitación deontológica, 293-7, 303-5
acto
de habla, ilocucionario/perlocucionario, 611
en el Islam, 168
en el judaísmo, 72, 74, 76
y omisión, 300-3, 387, 408, 409-10
Adab, 171, 175
Adams, Robiert, 576, 701, 703-4
Adan, en el Islam, 167
adulterio
y cristianismo, 153, 435-6
en la ética judía, 136
en el Islam, 174
en las sociedades pequeñas, 52, 56
afectos naturales, 37, 39, 154
agape, 154-6
ahimsa (no violencia)
en el budismo, 104-5, 108
en la ética de Gandhi, 95-96
en el hinduismo, 90
en el jainismo, 93-94, 96
aislamiento moral, en política, 517
akrasia (voluntad débil), 189, 614
Al-Farabi, 175-6
Al-Ghazali, 176, 178
Al-Shafi'i, 173
Alberto Magno, 209
alma
y animales, 470
concepción dualista, 33-4, 434
huida del, 202, 205
inmortal, 434
en el Islam, 175
en Kant, 260
altruismo
en el budismo, 106, 110, 112
en el cristianismo, 161
crítica, 351
en el Egipto Antiguo, 70
y egoísmo, 34, 282-4, 624, 662
y evolución, 34, 40, 669-72
en el hinduismo, 85
en el jainismo, 93
ambiental centrada en la vida, 395-6, 397, 398-9, 401
en los animales, 394-5, 397-401
en los humanos, 393, 397-9, 401
definición, 391-7
del 'todo', 396, 398, 399-402
ética, 725
y holismo, 397-8, 400
justificación, 392-3, 398, 402
amistad, 31, 39, 48-49, 106, 357-8, 451-2, 454, 669
en la ética cristiana, 155
en naturalismo, 568
en tradiciones indias, 82, 90
véase también relaciones
amor, 427, 450, 452
a uno mismo, 150
y animales, 35
de Dios, 153-5, 177, 724
de enemigos, 150
en ética antigua, 66, 724
en ética cristiana, 151-7, 158-9, 435
en ética del Renacimiento, 213
parcial, 119, 121, 123-4
de prójimo, 150, 154-5
y sexualidad, 437-8, 441
universal, 121
en utilitarismo, 329-30
véase también agape; Eros
amoralismo, 485-6, 521
Analectos, los, 116-7, 119
anarquismo, 668
ancianos, intereses de los, 460
Animal liberation, Singer, 469, 476-8
animales
amenaza a, 391-2
en el budismo, 34, 110-1

como seres sociales, 35-36, 37-40, 426
y cooperación, 35, 670-2, 673-4
en el cristianismo, 34, 470
derechos de los, 367, 386, 424, 473-8
y dualismo, 33-4
en el Egipto Antiguo, 70-1
ética centrada en los, 394-5, **469-480**
en la ética china, 128
en la ética de Gandhi, 95
en el jainismo, 93
liberación de los, 93, 426, 469, 478-9
en el utilitarismo, 344-6, 347-9, 393
anormalidad, fetal, 427-8
Anscombe, Elizabeth, 349, 352, 575, 577-8, 640-1
Anselmo de Canterbury, 206-8
antisemitismo, 161
antropología, 40, 44-5, 227, 594, 599-600
Aquino, Santo Tomás
y bien y mal, 201-2, 205, 212
y guerra justa, 154
e intención, 413
y ley natural, 208-10, 212, 240-1, 243
y monismo, 34
y razón, 199, **208-10**, 212, 240
y sexualidad, 435-6
y virtud, 350-1
Areté, 185-192, 195
argumento moral, 539-40, 543-7, 551-2
Aristóteles
y *areté*, 185-7, 189-96, 229, 255
y derecho natural, 236-8, 241
y desarrollo moral, 630-1, 634
y dualismo, 34
y economía, 484
Ética a Eudemo, 184
Ética Nicómaco, 184, 187, 189, 237, 610, 618, 630
y filosofía islámica, 175
influencia, 37, 140, 183-5, 211, 218, 639-40
y justicia conmutativa, 489-90
y Justo Medio, 140, 192
política, 184-5.
y razón práctica, 200, 209-10, 610, 618
y virtud, 350, 352-3, 355
artificialidad y naturalidad, 401
ascetismo
en la ética griega, 434
en el hinduismo, 87, 89-90, 96
en el jainismo, 96
asesinato
en consecuencialismo, 328
en ética judía, 136
en hinduismo, 89-90
en Islam, 174
y política, 508
prescripción absoluta, 291
en sociedad pequeña, 54-6
en subjetivismo, 584
y teoría de la virtud, 356
asistencia, 123, 357, 427-8, 656-8
ética de la, 109, 378-80, 382-4, 386-9, 661
asociación, libertad de, 370
ateísmo, 220, 700-1, 705-6
Austin, John, 329-30, 606, 611
autoconservación, 517
autocontención
en budismo, 108
en hinduismo, 88, 89
en jainismo, 96
autodefensa, 413, 420, 512, 524-6
nacional, 525
autodeterminación, 259, 420-1
autoengaño, 685
autoestima, 632-3
autointerés
y bien común, 285, 675
y contrato social, 31, 36-7, 219-21, 223, 275, 277
y desarrollo moral, 623, 628, 662
y dislocación social, 58-9
en ética griega, 189-90, 353
en jainismo, 92
y marxismo, 692-3
véase también egoísmo
autonomía de la ética, 142, 569-573
lógica, 570-3, 575
ontológica, 572-3, 574-5
semántica, 572-3, 574-5
autoperfección, 204
autoridad, 30, 217, 218, 206
autonomía, 217-8, 220, 223-4, 228-9, 263-4, 349, 369, 395
y comunidad moral, 470-2
y consecuencialismo, 294
en la ética antigua, 65
en la ética china, 120-1
en la ética de Kant, 259
en la ética griega, 188, 194
en la ética india, 85
y eutanasia, 406, 414-5
en el Islam, 166

reproductora, 418
sexual, 439, 444
en las sociedades pequeñas, 56-7
de la teoría moral, 639-40
véase también libertarianismo
autorrealización, en el judaísmo, 136, 140
en budismo, 108
en hinduismo, 88, 89
en jainismo, 92
autosacrificio, 88, 154, 339, 389
averroístas, 210-1
ayuda
como deber, 378-89, 671-2
como deber imperfecto, 257-8
exterior, **377-389**, 410, 674
mutua, 669

Babilonia, código legal de, 66-8
Baier, Annette, 638, 641
Baier, Kurt, 226
ballenas, y humanidad, 424
Bayle, Pierre, 220
bebé y eutanasia, 407, 408, 411
y responsabilidad moral, 471
belleza, como bueno, 338, 341, 398-402
bendición *(beatitudo)*, 210
beneficio, motivación del, 485-7, 491
benevolencia
en el budismo, 109-10
como ilusión, 690-1
deber de, 378, 384-5
y deberes *prima facie*, 311-2
en la ética china, 119
en la ética moderna, 220, 225, 275, 311, 337-8, 388
en Kant, 258
Bennett, Jonathan, 355-6
Benthan, Jeremias
y animales, 475
como teórico moral, 639
y derechos, 370
y la santidad de la vida, 406
y utilitarismo, 218, 223, 224, 338-9, 345-6, 617, 627, 662
Bhagavad Gita, 89-91, 96
Biblia
Antiguo Testamento, 146, 153, 434-5, 514-5
y ética cristiana, 146-7, 260
y ética judía, 71-6, 135-9
Nuevo Testamento, 145-7, 149-160
bien
común, 285-6, 289, 597-8, 675
concepción común de, 47-9, 56
en deontología, 292-3
y Dios, 699-704
en ética griega, 187, 189
en la ética cristiana, 201, 204-5, 207, 217
en ética occidental moderna, 217, 218, 221, 323-4, 349, 723
humano, 247-51
individual, 286, 289, 597-8
intrínseco, 424
e intuicionismo, 568
en el Islam, 172-3
en Kant, 255, 260, 264
en naturalismo, 568-9, 572-3, 573-9
en tradiciones indias, 81-2, 91
en utilitarismo, 310-1, **337-46**, 348, 639
véase también correcto, bueno
bienes humanos, y derecho natural, 247-51
bienes materiales, en ética griega, 195
bienestar, en Marx, 683
biología *véase* evolución
sociobiología, 667, **669-672, 673-4**
biosfera, estatus moral de la, 279, 395-400
biótico, 396
Blackburn, Simon, 565-6
Blum, Lawrence, 348
Boecio, 206
Bowie, Normand, 495
Bradley, F. H., 329
brahmánica-hindú, ética, 83, **83-91**
Brandt, Richard, 228, 591, 639, 645
Brentano, Franz, 225
Brink, David, 246
Buchanan, J., 272, 279
Buda (Príncipe Siddhartha), 101-104, 106-7
Budge, E. W., 69-70
budismo, 96, **101-113**
en China, 131
conocimiento y verdad, 107-8
ética práctica, 111-112
ética social, 109-110
filosofía moral, 104-7
Hinayana, 102, 112
Mahayana, 102, 112-3
Tantrayana, 102, 112
Theravada, 102
tradiciones posteriores, 112-3
virtudes y vicios, 104, 109-10, 354
Zen, 112-3

Buenaventura, San, 210
Burke, Edmund, 362, 371-2
Butler, Obispo Joseph, 221, 286
Butler, Samuel, 148

cábala, 141
caída, y sexualidad, 435
cálculo
  en el consecuencialismo, 328-32
  en el utilitarismo, 58, 224, 346, 348, 662
cálculo felicitario, 662
Calicles, 236
Calvino, Juan, 147-8, 436, 485
cambio social, 58-60, 147
Campanella, Tomasso, 213-4
carácter moral, 149, 208, 348, 350-1, 354, 356, 631
  y sociedad, 356-8
caridad, 112, 137, 174, 350, 378-9
Caring: A feminine approach to ethics and moral education, Noddings, 659
Carnéades, 242
Case for animal experimentation, The, Fox, 470-2
Case for animal rights, The, Regan, 473-4
casos hipotéticos, 648-9
castidad, 109, 354, *véase también* celibato; continencia sexual
castigo
  alternativas al, 505
  en antiguo Egipto, 68
  y autointerés, 287-8
  en budismo, 105, 108
  y crimen, **499-506**
  y derecho natural, 239
  en determinismo, 719-20
  ejemplar, 501
  en hinduismo, 85-6
  en enseñanza de Jesús, 150-1
  en ética china, 119, 130-1
  en ética cristiana, 160, 219, 250
  en ética moderna, 220
  en Islam, 174
  en judaísmo, 72
  en sociedades pequeñas, 53, 56-8
  y teísmo, 707-8
  teoría retributiva, 500-4, 721
  teoría utilitaria, 499-504
  en teorías mixtas, 502-4
  véase también capital, pena; inocente, castigo a
casuística, 149
catástrofe, cláusula de la, 304-5
catolicismo romano
  y derecho natural, 236, 248
  ética, 148-9, 158, 161
  y eutanasia, 406, 408, 411, 412
  y sexualidad, 436
causalidad
  en el budismo, 104-5
  en Kant, 254
causa justa, 524-5
causas y razones, 715
caza, 469
celibato, 418
  en el budismo, 109
  en el cristianismo, 435-6
  véase también continencia sexual
censura moral, 357, 692, 720
certeza moral, 314, 327
chimpancés, conducta altruista de los, 672
China, ética clásica de, **116-131**
Cicerón, 183-5, 238-41, 242, 483
cielo, en ética cristiana, 161, *véase también* más allá
cierre moral, 296
cínicos, 184
clase
  y desventaja, 462-3, 465
  en el hinduismo, 83-5, 87, 90, 95
  lucha de, 684-5, 687, 691, 693-4
Cleantes, 184
Clemente de Alejandría, 200
codicia
  en budismo, 108, 109, 112
  y ética de los negocios, 483, 486
  en sociedades antiguas, 69
  en sociedades pequeñas, 57
  y teoría de la virtud, 358
coerción, en Kant, 257-8, 441, 446-7
cognitivismo, 544, 560, 567, 605
coherentismo, 637, 643, 644-7
coito, 419, 421, 436
cólera, en el budismo, 109
colonización, 600
color, en comparación con las propiedades morales, 563-5
Comaroff, J. L. y Roberts, J., 49
combatientes/no combatientes en guerra, 525
compasión, 31, 348, 354, 355-6, 378
  y animales, 479

en el budismo, 105-6, 109, 110, 111
en la ética de Gandhi, 97
en el hinduismo, 88, 91
en el jainismo, 94
y eutanasia, 406, 414-5
compatibilismo, 716-7, 719-721
compensación, 53
y trato preferente, 458-9, 460-5
competencia
y darwinismo social, 668-9
e individualismo extremo, 32-3, 40
en los negocios, 488
complejidad, y estatus moral, 395, 399, 401
compromiso, en política, 516
Comte, Auguste, 226
comunidad
como base de la ética, 385
en el budismo, 111
en la ética cristiana, 154, 157-8, 161-2
en la ética moderna, 219, 224, 226, 229, 306, 371
en el Islam, 165, 167-8, 176-7
moral, y animales, 469-72, 479
y pobreza, 385-6
en las sociedades tradicionales, 597-8
véase también sociedad
comunitarismo, 255, 265
conciencia, 616
en el budismo, 108
desarrollo de la, 38
en la ética china, 122
en la ética cristiana, 146, 161-2, 201-4, 362
en la ética griega, 362
en el Islam, 168
social, 168
condiciones de verdad, teoría de, 606-8, 614-5
conductismo y naturaleza humana, 36, 724
confianza
y animales, 35
ética de, 641
en relaciones personales, 455
confidencialidad, 319
conflicto
necesarios para la moralidad, 37-8, 40-1
resolución ética, 287-8, 289, 598-9, 624-6
en las sociedades pequeñas, 52-3
Confucio, **116-20**, 121, 123, 124, 126, 127, 129-30, 131, 597
conocimiento
en budismo, 107-8
y deberes *prima facie*, 314, 316-7
y Dios, 704-7
en ética china, 122, 128-9
y ética griega, 186, 189, 191-2, 201-2, 236
en ética medieval, 201-3
en ética occidental moderna, 225-7
fuentes, 191-2
en intuicionismo, 556-7, 562, 564-5
en Islam, 177
en Kant, 254, 256, 259
en naturalismo, 567
en tradiciones indias, 82, 87-8
consciencia
de sí, 424, 426-9, 470
falsa, 445-6, 681, 685
en el jainismo, 91
consecuencialismo, 55-6, 106-7, 107-8, 110, 150, 205, 209, **323-35**, 639, 724
y aborto, 417-20
del acto, 331
argumentos a favor, 332-5
argumentos contra, 248, 298, 310-1, 328-32
y castigo, 721
definición, 323-5
deontología, 292-303, 324, 335
indirecto, 331
y guerra, 523, 527-9, 531-5
y política, 510, 512-4
de la regla, 331, 335
restrictivo, 331-2
y teoría del bien, 337-46
consentimiento, 258, 385, 439-41, 443-7
consideración moral, *véase* status moral
consistencia moral, 320, 611, 646
constructivismo kantiano, 264
contemplación, 434-5
continencia sexual
en el cristianismo, 435-6
en el estoicismo, 434
en el hinduismo, 90
en el jainismo, 93
véase también celibato; castidad
contracepción, 418-9
y derecho natural, 236, 248-9
y ética cristiana, 152, 436
contractualismo y sexualidad, 438-42, 444, 446
contraejemplos, papel en filosofía moral, 51, 283, 312-4, 571
Contrarreforma, 149

contrato biológico, 673-8
contrato social, **267-280**, 368, 601
antecedentes históricos, 267-70
hobbesiano, 270-3, 278-9
y desarrollo moral, 623
y egoísmo, 31-2, 34, 35, 219
y ética evolutiva, 673
kantiano, 273-9
y origen de la ética, 30, 31, 41, 385
en el pensamiento moderno, 228, 270-9
control social, 720
convención, 724
y contractualismo, 271
y derechos, 362
y naturalismo, 577-8
y política, 518
convencionalismo
en la ética griega, 236-7, 243
y teoría del contrato social, 270, 385
convergencia, 540, 550-2, 591, 596, 724
cooperación, 129, 150, 191, 271-2, 385, 427, 488
y evolución, 33, 35, 670-2, 673, 676
Corán, 166-70, 172-3, 176
corporación
e individuo, 494-5
y recolectores de apuestas, 491, 492-4
y sociedad, 486, 490-2
Corpus Dionisyacun, Dionisio el Areopagita, 205
correcto
y bien, 292-3, 337-8
en consecuencialismo, 292-3, 323-4, 337
en deontología, 292-3, 296, 638-9
y egoísmo, 286
en ética china, 120-1, 122-5, 127-9
en ética griega, 188-90
en el Islam, 167, 173
y ritual, 82, 88
en utilitarismo, 639
véase también acción correcta; bien
corrupción, 514-5
costumbre
en la ética china, 120
en India, 81, 85
y relativismo, 371, 594
en sociedades pequeñas, 47-9
creencia
autoevidente, 643-4
beneficencia, *véase* benevolencia
diversidad de, 594-7
justificación, 314, 595, 643-4, 645-6, 675-6, 706-7
papel en las acciones, 541-4, 547-551, 559-563, 602
crianza, efectos, 661-2
crimen, **499-506**
Crisipo, 184
cristiana, ética, **145-62,** 217-9, 250, 255, 276, 300, 362, 405-6, 509
ética, críticas, 160-2
ética y disuasión, 530-2
ética e imitación de Dios, 137-8
ética e Islam, 166, 169-72
ética y judaísmo, 76, 147, 156-8
ética y negocios, 485
ética y origen de la ética, 30
ética y Padres de la Iglesia, 200-6, 300
ética y pensamiento moderno, 202, 222, 225-6, 354
ética y sociedad industrial, 668
ética y teoría de la virtud, 348, 350-2, 355
ética tradiciones principales, 148
ética *véase también* animales; Iglesia; Dios; Grecia Antigua; Jesucristo; religión y ética; sexualidad
Crítica de la razón práctica, Kant, 254, 260
Crítica de la razón pura, Kant, 254
crueldad
y política, 508
y sufrimiento de animales, 393, 469-72, 475, 477, 480
cuestiones contemporáneas, 178-9
y derechos, 371
enfoques filosóficos, 175-6
enfoques teológicos y tradicionales, 171-4, 175-6
ética, **165-79**
influencia sobre ética judía, 139
y otras religiones, 169, 171, 172
tradición Shi'a, 176-7
tradición Sufi, 177-8
valores fundacionales, 165-72
culpa
y budismo, 107
y teoría de la virtud, 358
cultura
y cambio, 58, 60, 146-7
corporativa, 489-90, 495
y ética cristiana, 146-8
griega, 191

véase también relativismo cultural; sociedad

Daly, Mary, 657
Dancy, Jonathan, 303-4, 637, 725-6
Daniel, y el problema del mal, 75-6
daño
  armonía, en tradiciones indias, 82
  y ayuda, 386-7
  y deontología, 293-4, 295-9, 302-4
  inevitable, 285
Dao (camino), 115-6, 122-8
  en el confucianismo, 116-120, 124, 130, 131
  y *Mozi*, 120-1
daoísmo, relativista, 127-9
Darwin, Charles, 33, 34, 37-8, 40, 600, 667-8
darwinismo social, 487, **667-9**
Davidson, Donald, 470
de George, Richard, 486
'debe'
  es/debe distancia, 569-73, 575, 615-6, 669, 675
  en prescriptivismo, 608, 611-6
deber
  en el budismo, 106, 110
  en el confucianismo, 116-7
  específico del rol, 450-2, 724
  en la ética cristiana, 151
  en el hinduismo, 85-7, 87-90
  más allá de los límites, 384, 385-6
  perfecto/imperfecto, 257, 258
  positivo, 305-6
  prima facie, ***309-321***
  propiamente dicho, 314-7
  y teoría de la virtud, 349, 356
  y utilitarismo, 344
  véase también deontología; ayuda; Kant, Immanuel; obligación; pobreza mundial, alivio; *Dharma*
Decálogo, 136, 203, 346
decisión moral, *véase* elección moral
Declaración sobre la eutanasia, Iglesia Católica Romana, 408, 412
delfines y humanidad, 424
deliberación, en el consecuencialismo, 329-31, 334
deontología,
  en el budismo, 110
  cláusula de la catástrofe, 304-5
  y consecuencialismo, 292-303, 324, 335
  contemporánea, **291-307**, 626-7, 634
  y derecho natural, 248
  y estatus moral, 422
  en la ética china, 119
  y guerra, 523
  y intención, 412-3
  y utilitarismo, 335, 346, 347, 634
  véase también correcto
derecho natural, **235-51**, 268-9, 323
  antecedentes históricos, 236-42
  y contractualismo, 280
  y derechos humanos, 242-4, 269, 361-3
  en ética cristiana, 161, 203-4, 209, 211-2, 219, 240-2, 437, 444
  en ética moderna, 219-21, 241-51, 255, 406
  y teoría de los bienes humanos, 247-51
derechos
  legales, 67, 364, 473
  naturales, 370
derechos civiles, y Gandhi, 95, 97
derechos humanos, 364, 379, 383, 385, 461, 465-7
  en ética antigua, 64-6
derechos morales
  absolutos, 319, 369-70, 420
  análisis, 363-7
  en animales, 367, 386, 423-4, 473-8
  en budismo, 106
  en conflicto, 369, 428-9
  contenido y objeto, 368
  y contractualismo, 271-3
  de empleo, 494-5
  de los Estados, 362, 524-5
  en ética cristiana, 152
  ética de, 109-10, 347, **361-72**, 422, 424, 426-8
  en ética moderna, 219-20, 264
  inalienables, 220, 369
  individuales, 597-8
  en jainismo, 95
  justificación, 363-4, 368, 370-1, 420
  en Marx, 689
  negativos, 363, 441
  positivos, 363
  taxonomía, 366
  y teoría de la virtud, 352, 354, 357
  titulación, 367
  como 'triunfos', 319, 365
  y utilitarismo, 345-6, 361-2, 369-72
  a la vida, 318-9
  violación, 299-300, 354, 361

vocabulario, 366
véase también feto, derechos del; libertad, derecho a; vida, derecho a; derecho natural; mujer
derivacionismo, 645
desacuerdo moral, 585-9, 591, 595, 597
desarrollo y ayuda, 380-1
desarrollo moral, 149
y contexto histórico, 630-2
definición, 630-4
y desarrollo psicológico, 108-9, 123, **621-34**, 659
etapas, 622-6, 659
en la ética cristiana
en el Islam, 178
descriptivismo, 605-9, 612, 614-5, 619, *véase también* intuicionismo; naturalismo; relativismo; subjetivismo
desenredo, en política, 516-7
deseo
en budismo, 109
en ética medieval, 207
y teoría de la virtud, 358
deseos, 121, 217, 392
en el budismo, 104
en la ética china, 125, 130
en la ética griega, 190, 434, 618
papel en la acción, 541-5, 548-552, 559-62, 602
sexuales, 434-5, 441, 444
y teoría de la vitud, 349, 351
deshonestidad, 69, 455
desigualdad, 51, 74, 86, 95
desinterés, *véase* acción desinteresada
desobediencia civil, 94-5, 97
detención arbitraria, 370
determinismo, **711-721**
duro, 714, 718, 719-21
en Kant, 254-5, 259-260
Dewey, John, 226, 590
Dharma
en el budismo, 110
en el hinduismo, 81-9, 95, 97
en el jainismo, 92
Diez Mandamientos, 136, 203, 346
Diggs, B. J., 267, 275
dignidad de la persona, *véase* respeto a la persona
'dilema de la isla desierta', 660
Dionisio el Areopagita, 202, 205
Dios
y conocimiento moral, 704-7
y derecho natural, 239
y egoísmo, 288
en la ética cristiana, 137, 145-6, 153-4, 157-8, 162, 217, 552
en la ética judía, 71-5, 134-40, 552
en ética medieval, 202-4, 210-1, 351
en ética moderna, 219-20, 243, 640-1, **699-704**
y evolución, 34, 669
imitación, 136-8, 140
en el Islam, 168-8, 172-4, 177-8
en Kant, 254, 260
y naturalismo, 568-9, 574, 576, 578
y problema del mal, 76
pruebas de la existencia, 207, 254, 260
y sexualidad, 436
y valor de la vida, 405
voluntad de, 30, 136, 204, 207, 210-1, 217, 700-4
véase también mandato de Dios; bien; Reino de Dios; religión y ética
dioses, y hombre, en Mesopotamia, 64-5
disciplina, en el Islam, 177-8
discriminación
en la guerra, 525-9
véase también racismo; sexismo; especismo
disolución del yo, en el budismo, 101, 103, 112, 724
disuación, 500-4
nuclear, 522, 529-30
divorcio, 152-3, 349, 435
doble efecto, principio del, 297, 303, 413
Doces, musulmanes Shi'a, 177
dolor
y deberes *prima facie*, 313-4
en jainismo, 92, 94
y placer, 190, 568
y pobreza, 383
en tradiciones indias, 82
y utilitarismo, 339, 343, 424-6, 476
dominio, lucha por el, 227
masturbación, y derecho natural, 236, 248-9, 436
Donagan, A., 299-301, 304
Douglass, Frederick, 366
Downie, R. S., 495
Drucker, Peter, 491
dualismo, 33-5, 75, 434
Dukkha (insatisfacción), 103, 107-8

Duns Scotus Eriugena, 202, 206, 208, 210-1
Dworkin, Ronald, 365

Eclesiastés, y sentido de la vida, 73
Eckhardt, maestro, 210
economía, como modelo de la teoría moral, 639
ecosistemas estatus moral, 396-8, 399-402
educación moral, 616
Edwards, Jonathan, 356
Efros, Israel, 135
Egipto, evidencia de la ética antigua, 46, 63, **68-71**, 73
egoísmo, 220-1, **281-9**, 451, 708
  y bien común, 284-6, 289
  y castigo, 119
  y contrato social, 31-2, 34, 36-7, 39, 41
  en la ética china, 122
  en la ética cristiana, 151
  en la ética griega, 190
  en la ética india, 83, 85
  ético, 286-8
  ilustrado, 34
  psicológico, 282-4, 289
  racional, 273, 286-9, 392
ejemplarismo divino, 204
ejemplos, 646-7, 647-50
  hipotéticos, 648-9
  véase también contraejemplos
elección moral, 540, 550, 564
  capacidad de, 426, 471
  y carácter moral, 357, 471
  y deberes *prima facie*, 314-8
  y deontología, 296-7, 301, 305
  y derechos, 367-9
  y egoísmo, 286-288
  en la ética cristiana, 149
  en la ética griega, 192
  y existencialismo, 715
  ideal, 341
  e intuicionismo, 557
  en el Islam, 167, 173
  en el marxismo, 226
  y opciones, 325-35
  y predestinación, 172, 712-3
  y teoría de la virtud, 351, 357
  y utilitarismo, 341
eliminacionismo, 353-4
Eliot, T. S., *Asesinato en la catedral*, 152
elogio moral, 357
Emilio, Rousseau, 655-6
emoción, *véase* sentimientos
emotivismo, 365, 567, **586-90**, 610
en el Islam, 173
  como virtud, 351
enemigo, en la ética cristiana, 150
engaño y sexualidad, 441
Engels, Friedrich, 443, 685, 694
Enrique de Gante, 208
entrenamiento moral, 630-4
Enuma Elish, épica de la creación, 64
envidia, en el budismo, 109
epicureísmo, 184-5, 434
Epicuro, 184-5, 186, 190
epistemología moral, 211, 314, 316, 643, 646, *véase también* conocimiento moral
equidad
  en el budismo, 110
  y castigo, 500-3
  y deberes *prima facie*, 310
  en deontología, 298
  en la ética cristiana, 154
  en los negocios, 483, 489-490
  y política, 543
  y trato preferente, 461-2
equilibrio reflexivo, 645
equivocación, 149
Erasmo, Desiderio, 511
Eros, 154-5
error, teoría del, 567, 569, 574-5, 577
errores, 585
es/debe, separación, 569-73, 575, 615, 669, 675
escatología y ética, 75-6, 159
escepticismo, 107, 126, 184, 211, 226, 638
  y contractualismo, 273-4, 278
  y ética evolutiva, 676
  refutaciones, 242, 250
esclavitud
  y cristianismo, 152, 159-60
  y deontología, 305
  y derechos, 369
  y contrato social, 272
  en ética griega, 194, 353, 362, 631
  en judaísmo, 74
  en Mesopotamia, 65, 67-8
  y teoría de la vitud, 353, 356
escolástica, 199-200, **200-13**
  declinar de la, 211-3
esencialismo, 657-8
espacio moral, 388

especie, y derecho a la vida, 392-4, 423-4, 471-2
especismo, 33-4, 423, 428, 478
espectador ideal, teoría del, 277, 577, 591
esperanza, como virtud, 350
estabilidad social y hechos morales, 546-7, 608
Estado
  y derecho natural, 242
  y derechos, 363, 365
  mínimo, 386
  y realismo político, 521-2
  supervivencia, 517
  y castigo, 502
estatus moral, 300, 394-7, 398-402, 467
  de animales, 354, 394-5, 398, 469-72, 479-80, 618
  distinciones arbitrarias, 470-1, 523
  del feto, 421-2, 423-30, 590, 601
  en Kant, 257-9
  y teoría del contrato social, 270, 272, 273-9
estética, 337-8, 398, 401
estoicismo, 184, 189-92, 195, 203, 238-9, 362, 434
ética
  femenina, **655-65**
  justificación, 675-6, 724
  práctica, 111-2
  social, del budismo, 109-10
  teísta, 640
Ethics: inventing right and wrong, Mackie, 353
Eudaimonía, 185-7, 189, 195, 210
eudemonismo, 93, 106, 186-7, 189, 209-10
eutanasia, 247, **405-415**, 725
  acciones/omisiones, 409-10
  activa/pasiva, 407-8, 409, 412, 414
  'argumento de la pendiente deslizante', 414-5
  y derechos, 369
  e intención, 412, 412-4
  medios ordinarios/extraordinarios, 411-2, 414
  voluntaria/no voluntaria/involuntaria, 406-7, 415
Eutrifón, Platón, 184, 574, 701, 703-4
Evans-Pritchard, E. E., 56
evolución, **667-678**
  y afectos naturales, 39
  y contrato biológico, 673-8
  y dualismo, 34-5
  e individualismo extremo, 32-3, 36-7
  y relativismo, 600
  véase también sociobiología
eximentes, y delito, 501
existencialismo, 228, **715**
experiencia, *véase* deber, *prima facie*
experimentación, animales en, 469-70, 477, 479
expertos morales, 562
explotación, 59, 93, 154, 168, 270-3, 379, 439-47, 688
exteriorismo, 560-1, 614
extinción, 392, 397, 469
extranjeros
  en judaísmo, 74-5
  en sociedades antiguas, 71, 74
Ezra, y pacto, 74

facultades
  argumento de la facultad pervertida, 248-9
  innatas, 201-2, 204, 220, 244, 556-8, 562
falacia genética, 41
Falk, W. D., 590
falso testimonio, en la ética judía, 136
familia
  afecto, 31, 39, 12, 221, 450, 454
  en el budismo, 103-4, 110, 112
  en los códigos legales mesopotamios, 67
  en la ética china, 119, 123, 125, 597
  en la ética cristiana, 156, 159
  en la ética griega, 188
  y evolución, 674
  en el hinduismo, 84-85, 89
  idealización, 655
  en el Islam, 168-9
  en el judaísmo, 72-4
  en el marxismo, 442-3
  véase también parentesco; relaciones
fariseos, 157-8
fe
  en la ética cristiana, 145-6, 148, 151
  en el Islam, 173
  como virtud, 351
felicidad
  en budismo, 103, 106
  en ética china, 121
  en ética griega, 185
  en ética occidental moderna, 221, 327-8
  en Kant, 260
  y sexualidad, 447

en tradiciones indias, 82, 91
en Islam, 175-6
y utilitarismo, 223, 224, 323, 329-30, 332, 393, 476-7, 662
Feminism unmodified, MacKinnon, 444
feminismo
y ética femenina, **655-665**
y sexualidad, 443-6
y teoría moral, 639, 641
véase también virtud, femenina
feto, derechos del, 318, 367, 417, 421, 423-5, 427-30, 590, 601
Ficino, Marsilio, 213
fidelidad, 84, 348, 442, 518
fines
en la guerra justa, 524
en el hinduismo, 84, 86-7, 97
y medios, 291, 297, 381, 530, 533, 617-8, 663
en sí mismos, 51, 60, 189, 257-9, 274, 422, 486-7
véase también Purushartha
Finnis, John, *Natural law and natural rights,* 247-9
fiscalidad, 363, 379, 387, 513
Fisher, John, 479
Física, Aristóteles, 238
Florencia, Academia de, 213
formas, teoría platónica de las, 184, 191-2, 204
Fox, Michael A., 470-1
Frankena, W. K., 699-700
Frankfurt, Harry, 718, 721
Freud, Sigmund, 283, 695
Frey, R. G., 470, 472
Fried, Charles, 291-3, 295-7, 299-300, 304-5, 307
Friedman, Milton, 490-1
frugalidad, como virtud, 485
Fullinwider, Robert, 515, 638
fundacionalismo, 643-7
Fundamentación, Kant, 255, 261
fundamentalismo islámico, 179

G/WI, bosquimanos, 49-54, 57-8
ganadería intensiva, 469, 479
Gandhi, Mahatma, 91, 94-7, 633
Gauthier, D., 271-2, 645
Geach, P. P., 575, 578-9
Genealogía de la moral, La, Nietzsche, 227
generaciones futuras, derechos de, 369, 385, 393, 534
género
sesgo por, 622
y virtud, 655-6, 658, 661-2, 664
generosidad, 31, 50, 84, 109
genes y autointerés, 36, 40, 672, 675-6
Gewirth, Alan, 369
Gilgamesh, épica de, 65-6, 73
Gilligan, Carol, 622, 641, 658-9
Glasse, 56
gnosticismo, 435
Goldman, A., 712
Gorgias, Platón, 184, 188-9
gorilas, altruismo de los, 672
Gough, J. W., 273
gracia universal, 201
gracia de Dios, 155, 202, 207, 210
gratitud, 31, 39, 84, 109, 311, 364
Grecia antigua, 30, **183-95**, 236, 268, 351-4, 434-5, 723
historia, 183-5
influencia en el Islam, 171, 172, 175
influencia en el judaísmo, 139
influencia en la ética cristiana, 147, 159, 200, 203-4, 209, 212-3, 435
temas y cuestiones, 185-95, 362, 405
véase también Aristóteles; epicureísmo; Platón; Sócrates; sofistas
Gregorio de Nisa, 202
Grorio, Hugo, 21, 219-20, 242-5, 361
guerra
en budismo, 111
definición, 531-3
en ética china, 121
en ética cristiana, 147, 152, 155
influencia sobre el relativismo, 600
injusta, 517
en el Islam, 169
justa, 155, 212, 524-5
nuclear, 508, 529-35
y violencia, 521-9
gula, y teoría de la virtud, 358

habla, 37
Haeckel, Ernst, 668
Hagerström, Axel, 365
Halakhah, y ética, 134-5, 138, 142
hambre, deber de aliviar el, 377
Hampshire, Stuart, 509, 512
Hamurabi, código legal, 67

Hare, M. E., 713
Hare, R. M., 228, 368, 570, 591, 645, 659, 726
Harris, J., 387
Harrison, Jonathan, 700, 702
Hart, H. L. A., 364
Hartmann, Nicolai, 225
Hasidei Ashkenaz, 141
hebreos, 71-6, *véase también* judía, ética; judaísmo
hecho moral
  derechos como, 365
  e intuicionismo, 555-64, 609-10, 725
  y naturalismo, 558, 567-9, 572, 574, 577
  y prescriptivismo, 606
  y realismo, **539-552**
  y relativismo, 596
  y subjetivismo, 581-4, 609-10
  y valor, 107-8, 203, 225, 568-72, 615
hedonismo
  y budismo, 104, 106
  en ética griega, 186, 190-1
  ético/psicológico, 339-40
  secularista, 223, 225
  en sociedades antiguas, 66, 71, 73
  en sociedades pequeñas, 56
  véase también placer; utilitarismo
Hegel, G. F. W.
  sobre Kant, 261, 693
  sobre la comunidad moral, 85, 226, 695
Heidel, A., 65
Heine, Heinrich, 260
Heinz, dilema de, 625, 659-60
Heinzen, Karl, 681
Herford, R. T., 138
Herodoto, 595
héroes, 348, 355
higiene social, 505
Hillel, Rabino, 139, 153
Himmler, Heinrich, 356
hindú, autoritarismo moral, 84
  clásica, 83-7
  épica y Gita, 89-91
  ética, 83, **83-91**, 93, 94-6
  ética de los Upanishads, 87-8
  ética smarta, 88-9
historia, concepción materialista, *véase* materialismo histórico
Hobbes, Thomas
  acerca de la política, 517
  y contrato social, 30, 31-2, 35, 37, 41, 59, 270, 270-3, 368
  y egoísmo, 30, 31-2, 37, 41, 268
  como teórico moral, 639
  y teoría del derecho natural, 219-21
  y utilidad, 339
Hodgson, M. G. S., 171
Hohfeld, Wesley, N., 366
Holanda, práctica de la eutanasia, 406, 415
holismo
  ecológico, 397-8, 400
  de tradiciones indias, 97
Holmgren, M., 645
hombre, centro de la evolución, 32-33, 34
homicidio, *véase* matar; asesinato
homosexualiadad, y derecho natural, 236, 249, 436
honestidad, en el judaísmo, 137
Hooker, Richard, 212
Huli, pueblo, 56
Human nature and conduct, Dewey, 226
humanidad
  en ética china, 116-20, 122
  genética, 422, 423-4
humanismo
  base de la ética, 148
  medieval, 200, 213
Hume, David
  y contrato social, 269
  y distancia es/debe, 570, 575-6, 669
  y ética evolucionista, 678
  y motivación, 37, 541, 559-63, 639
  y santidad de la vida, 406
  y subjetivismo, 582, 584, 590
  y utilidad, 339, 345
  y virtud, 221-2, 352
Hume, ley de, 570
humildad, 348, 354
Huxley, T. H., 669

I (moralidad), 117, 120, 122
Ibn Rushd (Averroes), 175-6
Ibn Sina (Avicena), 175-6
ideas innatas, 122, 126, 192
ideología, 681-2, 684-8, 691
moralidad como, 687-8, 689-90, 694-5
ideología alemana, La, Marx, 682
iglesia
  y enseñanza de Jesús, 154-6
  y ética cristiana, 146, 159-62
ignorancia, en ética medieval, 208
igualdad
  y animales, 354, 394-5, 475-6, 478

humana, 110, 130, 219, 270, 272-8, 354, 368, 427-9
de oportunidades, 152, 458-460, 461, 463, 465-7
posición original, 274-7
racial, 458
de rentas, 152, 460
sexual, 152, 300, 442-3, 446, 458-61
en el budismo, 110
en la ética griega, 193-5
en el judaísmo, 74, 136
en Mesopotamia, 67-8
y utilidad, 345, 473
de valor, 473
igualdad y utilidad, 345, 473
de valor, 473
igualitarismo, 51, 119, 345, 458-60, 467, 473-5
Ik, pueblo, 58-9
iluminación, en el budismo, 101, 112
ilusión colectiva, la moralidad como, 675, 681
Imán, 176-7
imitatio Christi, 137
imitatio Dei, 136-8, 140
imparcialidad
en budismo, 110
en consecuencialismo, 293-4
en contractualismo, 273-9, 279-80
en egoísmo, 287
en marxismo, 690-1, 693
en naturalismo, 577
en política, 511, 512, 514, 523
y subjetivismo, 590-1, 725
en utilitarismo, 343-4
imperativo categórico, 90, 255-61, 647
imperativos, 606, 611, 613-4, *véase también* mandatos
Imperio Romano
y cristianismo, 147, 159, 200, 206
y filosofía griega, 184, 362
religiones místéricas, 146
impersonalidad, 343-4, *véase también* imparcialidad
In a different voice: psychological theory and women's development, Gilligan, 658-9
incapacidad
e igualdad de oportunidades, 460
metal, 428
y responsabilidad moral, 471-2
incesto
y aborto, 419
en antiguo Egipto, 45-6, 69
en sociedades pequeñas, 53, 56
inclinaciones y deber, 263
incompatibilismo, 714-6, 718-9
incongruencia pragmática, 614
incorrecto
en budismo, 106
en ética china, 120, 122-3, 125, 129
en deontología, 294, 297-305
en ética griega, 188-90
intrínseco, 393
en el Islam, 167-8, 172
en Kant, 263-4
noción común de, 47-9, 53
en teoría del contrato social, 271
en utilitarismo, 425-6
véase también acción, mala; mal; malo; pecado
India, ética, **81-94**
individualismo
atomista, 32, 279, 488-9
en budismo, 106
deontológico, 131
y derechos, 244, 370-1, 597
y el Estado, 669
y ética china, 121
y ética femenina, 661
en ética griega, 191
y holismo, 97
en jainismo, 92-3
en judaísmo, 72, 76
moderno, 219, 225-7, 228-9
posesivo, 162
individualización de las personas, 244, 245
individuo y sociedad, 244, 597-8, 684
inducción intuitiva, 315, 557
infalibilidad/falibilidad, 161, 331, 585, 588
bebé
infanticidio, 405-6, 422, 427
infertilidad, en tradiciones indias, 82
infierno, en ética cristiana, 152, 161
injusticia, 378, 379, 388, 465
innaturalidad, 236, 248-9, 436
inocente,
castigo, 319, 500-1, 618
daño a, 293-4, 295, 297, 299, 302, 304, 528-31
Inquiries into truth and interpretation, Davidson, 470

Inquiry concerning the principles of morals, Hume, 590
Inquiry concerning virtue, Shaftesbury, 220
instituciones sociales, 577-8, 595, 623
integridad
  existencial, 437-8, 518
  física, 420-1
  véase también virtud, teoría de la
intelecto
  en Aristóteles, 186-7, 190
  y evolución, 34, 37, 39
intemperancia, y teoría de la virtud, 358
intención
  en budismo, 105
  y determinismo, 712
  y disuasión, 529-31
  en ética medieval, 207-8
  en el Islam, 174
  Malas Intenciones, Principio de las, 529-31
  y previsión, 295-7, 303, 412-5, 528
intereses, 338, 348, 398-9, 401-2
  bienestar, 340-2
  conflicto de, 285, 287-8, 394-5, 402, 427, 598-9
  de clase, 684, 685-8, 691, 693-4
  y derechos, 367
  en hinduismo, 87
  nacionales, 521-3
  principio de igual consideración, 394-5, 449-50, 459-60, 465-7
Interets and rights, Frey, 470
internalismo, 560-1, 614
intimidad
  en relaciones personales, 450-1, 453-6
  y sexualidad, 437-8, 441-2, 446
intolerancia, en el cristianismo, 161
Introduction to the principles of morals and legislation, Bentham, 338-9, 475
intuición, 555-7, 569, 618
  y Dios, 705
  en ética china, 117-20, 124, 125, 129, 131
  en ética hindú, 87
  y teoría moral, 638, 640, 647-9
intuicionismo
  actitudes y conducta morales, 557-8, 560
  argumentos contra, 564-5
  y deontología, 299, 303
  descriptivo, 607, 610, 615-6, 618
  y ética cristiana, 162, 201-2
  en ética medieval, 207
  en ética moderna, 220-1, 223, 224-6, 314, 316, 384, 568, 725
  en matemáticas, 565
  y pluralismo, 555, 558
  y relativismo, 609-10
irracionalismo, 610-1
irrealismo, 544-5, *véase también* emotivismo; no cognitivismo; prescriptivismo; proyectivismo
Islam
Ismailí, musulmanes, 177
Ius ad bellun, teoría del, 524, 526-7
Ius in bello, teoría de, 524-5, 526-7, 529

Jaggar, Alison, 443-4
jainista, ética, **91-94**, 96, 427
James, William, 594
Jamieson, Dale, 474
Jerónimo, San, 201-2
Jesucristo, 145-9, 149-157, 157-60, 434-5, 724
Jihad, 169
Job, y pecado y castigo, 72-3
Johnston, Jill, 444
Jonás, y trato de extranjeros, 75
Juan, Evangelio de, 149, 153, 159
judaísmo, 133-4, 354, 405
  y cristianismo, 146, 156-8
  e Islam, 166, 169-71
  medieval, 140-1
  moderno, 141-2
  temprano, **71-6**
  véase también judía, ética; sexualidad
judía, ética, **133-42**, 300
  literatura, 134-42
  medieval, 139-41
  rabínica, 139-41
  temprana, 71-6
  véase también judaísmo; sexualidad
juego, y ética cristiana, 152
juicio, moral
  y deberes *prima facie,* 312, 316-7
  e intuicionismo, 560, 562, 564, 609-10
  lógica, 589
  y naturalismo, 567-73, 577, 608, 610
  y prescriptivismo, 605-8, 610-6
  y realismo, 540-51, 723
  y relativismo, 596-7, 608-9
  significado, 597
  y subjetivismo, 581-3, 588-91, 609-11, 614-5, 725

justicia, 31, 97, 273-4
y amor, 154-6
en antiguo Egipto, 68, 70
en budismo, 107
y castigo, 500
como deber natural, 273-6, 279
conmutativa, 490
convencional, 237
correctiva, 154-5
y derecho natural, 239, 362
distributiva, 154
y egoísmo, 286
en ética china, 119
en ética cristiana, 152-7
en ética griega, 186-90, 193, 237, 507
en ética occidental moderna, 221-2, 225, 228, 388
en hinduismo, 85-6
en Islam, 168, 175-6, 178
en judaísmo, 72-4, 137, 140
en Kant, 257, 258, 265
en marxismo, 688-9, 693
en Mesopotamia, 64, 67
natural, 237
y política, 507, 513
y riesgo de guerra, 534
social, 379, 384-5
y trato preferente, 458
visible/oculta, 57
véase también castigo
justificación
en consecuencialismo, 329-30, 334-5
véase también creencia moral; juicio moral

kamma y causación, 104-5
Kant, Immanuel
y animales, 35
y autonomía del hombre, 218, 229, 349
y crítica, 310
ética, **253-61**, 612, 659, 726
y 'ética de Kant', 253, 261-4
y ética kantiana, 253-5, 264-5, 347, 662, 693
influencia, 37, 228-9, 351
y ley moral, 85, 222, 225-6, 255-9, 260, 616-8, 647
sobre el deber, 90, 222, 255-64, 310, 356
sobre razón, 253-4, 260, 264, 351, 610, 706-7
sobre santidad de la vida, 406
y teoría contractual, 270, 273-9
véase también conocimiento; respeto a la persona; voluntad, libertad de
kantismo, *véase* Kant, Immanuel, y kantiana ética
karma
en hinduismo, 84, 86, 90, 97
en jainismo, 92, 94
Kausky, Karl, 682
Kautilya, 49-50
Kennedy, John F., 507-8
Kheel, Marti, 480
Kierkegaard, Soren, 715
King, Martin Luther, Jr., 97, 633
Klausner, Josph, 156
Kohlberg, Lawrence, etapa de castigo y obediencia, 623, 625, 628
etapa de derechos previos y contrato social, 623, 625, 627-32
etapa de mantenimiento de sistema social y la conciencia, 465, 625-8, 630-2
etapa de principios éticos universales, 624, 625-33
etapa del propósito e intercambio instrumental individual, 623, 625, 628
expectativas, relaciones y etapas de conformidad, 623-4, 627
nivel convencional, 623-5
nivel postconvencional y de principios, 623
nivel preconvencional, 623
sobre el desarrollo moral, 622-34, 659-60
Kropotkin, Peter, 668
Kupperman, Joel, 351

laissez-faire, moralidad, 668
Lamarck, J. B., 33
Laozi, 125-6, 127-8
Laques, Platón, 184, 352-3
Laws of ecclesiastical polity, Hooker, 212
lealtad, 31, 119-20, 348-9, 358, 450
a la empresa, 495-6
Lebiathan, Hobbes, 219-20, 286
legalismo, 305-6
lenguaje
y emotivismo, 586-90
en ética china, 116-8, 120, 121-130
y personalidad, 470
y positivismo, 227
y prescriptivismo, 605-8
y teoría del mandato de Dios, 167, 700-1
Leopold, Aldo, 423

Lesbian nation, Johnston, 444
Lex talionis, 53, 67, 504
ley
  bíblica, 71-2, 74, 136
  en budismo, 108
  en deontología, 305-6
  divina, 241, 243, 362
  en ética china, 119, 131
  en ética griega, 203-5, 236-9, 362
  en ética medieval, 202-5
  en India, 81
  islámica, 170, 174, 175
  judía, *véase Halakha;* Torah
  Mesopotamia, 64, 67
  como modelo de la teoría moral, 639-41
  ritual, 134-5
  en sociedades pequeñas, 48-9
  como universal, 238-9, 255-6, 257, 261-2, 351, 607, 616
  véase también derecho natural; normas
Leyes, Cicerón, 239
Li, véase ritual, en ética china
  y derechos, 371-2
  liberalismo
  y teoría moral, 640
liberación, teología de la, 153
liberalidad, en ética griega, 188
  en budismo, 102, 110, 112
  en hinduismo, 87, 88, 90
  en jainismo, 92-3
libertad
  concepción contractual, 439
  de expresión, 259, 370
  y determinismo, 712-6, 717-21
  en Kant, 259-61, 263-4
  limitaciones, 597-8
  y servidumbre, 685-6
  de la voluntad, *véase* voluntad, libertad de
  véase también libertad física
libertad física
  derecho a la, 354, 362, 368-70, 384, 420-1, 597
  restricciones, 386-7
  valor, 627-9
libertarismo
  y derechos, 365
  y determinismo, 714-6, 720-1
  y sexualidad, 439-41, 446
Libro de Li, 116-7
Lichtenstein, Aharon, 134
Lichtheim, M., 70
limitaciones deontológicas, 293-4, 294-7, 298-306
  enmarcadas y orientadas estrechamente, 295-7, 301-2
limosna
  en el cristianismo, 152
  en el jainismo, 94
Lipit-ishtar código legal, 66-7
Locke, John, 220, 349, 361-2, 368, 490
lógica conservadora, 570-2
Logos, 239
Lovibond, Sabina, 577-8
Lucas, Evangelio de, 149-52, 205
lucha, en darwinismo social, 668
Lucrecio, 183-4
Luill, Ramón, 210
luteranismo, 148, 155
Lutero, Martin, 158, 436

MacIntyre, Alasdair, 229, 349-50, 352, 371, 638, 640, 693
Mackie, John, 353, 564, 567, 677
MacKinnon, Catharine, 444
Madelung, Wilferd, 177
Mahabharata, 89
Mahavira, 91
Mahoma, 166, 169-70, 173-5
Maimónides, Moisés, 140
Maine, Tom, *The rights of man,* 362
Makdisi, George, 173
mal,
  y animales, 35
  en el budismo, 109
  y deber *prima facie,* 319-320
  y deontología, 298-300
  en la ética medieval, 201-2, 205, 240
  intrínseco, 424
  en el Islam, 172-3
  pobreza como, 383-4
  en el relativismo, 600-1
  y sexualidad, 435-6
  en el zoroastrismo, 75-6
  véase también malo; pecado; incorrecto
maldad intrínseca, 291
malemut, pueblo, 54
malevolencia, en el budismo, 109
malo
  en las sociedades pequeñas, 52-3
  en las tradiciones indias, 82-3, 91
  véase también mal; pecado; incorrecto
mandato divino

en la ética cristiana, 203-4, 207, 210, 217, 220, 362, 576, 578-9
en el Islam, 167, 171, 173
teoría, **699-704**, 705, 708
mandato, el juicio moral como, 570, 587, *véase también* imperativos
manifiesto comunista, El, 682, 694
'manos sucias', 327, **507-19**
Manson, William, 157
manu, 88-9
manus, pueblo, 56
Maquiavello, Nicolás, 508-11, 517
Marcos, Evangelio de, 146, 149, 153, 156
Marx, Karl
anti-moralismo, **681-3**, **691-5**
y egoísmo, 283
y materialismo histórico, 683-4
sobre la sociedad y el individuo, 226, 260, 515, 684
véase también ideología; justicia; materialismo histórico
marxismo
y cristianismo, 153
y derechos, 361, 370-1
e ideología como servidumbre, 685-9
y moralidad, **681-96**
y sexualidad, 442-3, 446
más allá
en el budismo, 104-5, 108
en el cristianismo, 151, 250, 707
en la ética egipcia, 70
en la ética judía, 73-6
en Kant, 260
masturbación, y derecho natural, 236, 248-9, 436
matar, 422, 423, 424-6, 427, 430
en budismo, 107-9, 111
compasión, *véase* eutanasia
en consecuencialismo, 527-8
y dejar morir, 409-10, 412, 414
en deontología, 294, 301, 304
en guerra, 524, 526-8
en hinduismo, 89-90
en jainismo, 93, 427
en sociedad pequeña, 54-6
y teoría de la virtud, 356
en utilitarismo, 476-7
véase también capital, pena; asesinato
Mateo, Evangelio de, 149-53, 155, 158, 205
materialismo histórico, 681, 683-4, 487-8, 692, 695
matrimonio, 349, 357
antiguo Egipto, 69
con extranjeros, prohibición, 74
en cristianismo, 153, 156, 158-9
y ética femenina, 434-7
en hinduismo, 84
en jainismo, 93
en judaísmo, 434-5
en sociedades pequeñas, 52
McDowell, John, 561, 563-5, 637
medieval, contexto histórico, 200-6
Edad de Oro, 206-11
ética, 199-200
medios
y fines, 291, 297, 441, 477, 617-8, 663
y guerra justa, 524
meditación, en el budismo, 101, 104, 106, 112-3
mejora moral, 260
Mencio, 117, 121-31
mentira
en budismo, 111
en deontología, 291, 293-4, 295, 297, 298-303, 305-6
en jainismo, 93
en Kant, 612
y naturalismo, 577
y política, 508
en publicidad, 493-4
en sociedades pequeñas, 55-6
mercado, libre, 387, 460, 485, 490, 493-4, 662-4
mercantilización, 440, 441, 443, 445-6
merecimiento, 84, 119, 463, 500
mérito
en budismo, 105
en cristianismo, 155, 205
en ética de los negocios, 489-90
en hinduismo, 86
Mesopotamia, ética antigua, **63-8**
metaética, 206, 227
véase también desarrollo moral; intuicionismo; teoría moral; naturalismo; realismo; relativismo; subjetivismo; prescriptivismo universal
Metafísica de la moral, Kant, 257
metas, 392, 395, 398-9
Methods of ethics, the, Sidgwick, 225, 338
Mikeas, sobre la justicia, 74
método y teoría moral, 637-50
crisis, 638

Midgley, Mary, 478-9, 578-9
Mill, John Stuart, 224, 261, 340, 349, 368, 555, 627
  sobre el autointerés, 285
  sobre la santidad de la vida, 406
Mirandolla, Giovanni Pico della, 202, 213
misericordia, *véase* benevolencia
Mishnah, 138, 140
mística
  antigua, 202
  en ética medieval, 210, 212
  en la India, 81, 88
  en el Islam, 177
  en judaísmo, 141
mitos, de origen, 29-30
moderación, en la ética griega, 186, 188, 193
moderna, ética, **217-29**, 723
modernismo, islámico, 179
monismo, 34, 310
monogamia, 169, 596
monos, y humanos, 424, 672
Montaigne, Michel de, 218, 226, 594-5
Moore, G. E.
  sobre el individualismo, 669
  sobre utilitarismo, 225, 227, 310, 340-1, 677
  y naturalismo, 568-9, 572, 573, 575-6, 579
moral, teología, 148-9
moral, teoría, **637-50**
  y antiteóricos, 639-42
  concepción dominante, 638-9, 642
  construcción, 643-4
  y marxismo, 681
  y método, 637-8, 642-7
  papel de los ejemplos, 647-50
  y práctica, 641-2
moralidad, 278-9
  abolición, 40, 640, 642, 692-5
  arbitraria, 471-2, 523
  basada en la comunidad, 385
  base de
    y contractualismo, 271-3
    en judaísmo, 136
    en cristianismo medieval, 204, 210
  como ideología, 687-9, 691-2
  común, 40-1, 150, 155, 223-5, 228, 300-1, 524, 530, 646-7
  objetiva, 675-7
  como práctica social, 598, 623, 625, 639, 658
  prudencial, 151
  pública/privada, 218, 508-9, 513-4, 662
  razones para obedecer a la, 243
  véase también motivación; obligación de obra moralmente
More, Sir Thomas, *Utopía,* 213, 406
motivación, 33-5, 292, 639
  animales, 35-6
  en budismo, 105
  en contractualismo, 279
  y deontología, 300-1
  y desarrollo moral, 629
  y Dios, 707-8
  en egoísmo, 31-2, 282-4
  egoísta, 36-7
  en ética china, 110, 122-3, 130
  en ética cristiana, 148-52, 154-5, 205
  en ética occidental moderna, 223-4, 454-5
  e intuicionismo, 558-63
  en el Islam, 178
  en Kant, 263, 279, 310, 706-7
  en marxismo, 692
  en prescriptivismo, 616
  en realismo, 540-3, 546-52
  y relaciones personales, 454-6
  social, 35-8
  teoría de Hume, 559-63
  en teoría de la virtud, 356-7
  véase también altruismo
Movimiento ecuménico, 148, 162
Mozi, 116-7, 120-7, 724
Mu'tazila, musulmanes, 171-3
muerte
  de animales, 469
  daño infligido por la, 474
  en las tradiciones indias, 82
mujer
  y aborto, 417-20, 420-1, 428-30
  en budismo, 110
  concepción feminista, 443-6
  en cristianismo, 153, 159
  en ética antigua, 67-8, 69, 73-4
  en ética griega, 194
  en ética judía, 136
  en Islam, 169
  en marxismo, 442, 443
  véase también igualdad de oportunidades; igualdad sexual; feminismo; trato preferente
Murray, Charles, 457, 467
musulmanes, 165-79, *véase también* Islam

nacimiento, y estatus moral, 421-2, 429-30
nacionalismo, 194, 726
Nagel, T.
  sobre deontología, 295, 297-9
  sobre intuicionismo, 561, 563-5
  sobre política, 511-4
  sobre relaciones personales, 452
Natural Law and Natural Rights
  Finnis, 247-8
naturaleza
  y cambio, 237-8, 241
  y competencia, 668
  y orígenes de la ética, 123, 130, 261
  trato de, 30, 35, 268, 274-5, 392
naturaleza humana
  y contrato social, 268
  y egoísmo, 283, 289
  en ética cristiana, 209, 217-8, 300, 436-7
  en ética de Gandhi, 95
  en ética griega, 187, 191-2, 238-41
  en ética moderna, 217-8, 220-3, 579, 724
  y derecho natural, 238-40, 243, 245-7, 249-51
  en judaísmo, 140
  en Kant, 259-60
  masculina y femenina, 657-60, 664
  y origen de la ética, 597-8
  preprogramación, 671
  y sociabilidad, 35-6, 37, 41
  véase también conductismo; sociobiología
naturalidad, 400-1, 437
naturalismo, 107, 558, **567-79**, 726
  y autonomía de la ética, 569-73
  crítica, 570
  definición, 567-9
  como descripción, 607-8, 610, 616
  y ética medieval, 210-1
  y falacia naturalista, 568, 573-6
  hedonista, 568
  e intuicionismo, 558
  neo-aristotélico, 351, 569, 579
  ontológico, 606
  y relativismo, 578, 607
  semántico-, 574-5
  sintético, 574, 576-7
  teológico, 568, 574, 576
nazi, Alemania, 156, 356, 415, 479, 518, 630-2, 634
necesidad, 50, 349
necesidad, política, 507-11, 515
necesidades básicas, 379, 383-4
negociación
  y obligaciones en conflicto, 263, 398
  y disuasión, 531-5
  y utilitarismo, 345
negociación moral, 49
negocios, ética de los, 47, 67, **483-496**
  ética moral, 489-90
  historia, 484-5
  e individuo, 494-6
  e inversores, 492-4
  macroética, 489-90
  microética, 489
  mitos y metáforas, 486-489
  y sociedad, 490-2
Nehemías, y acto, 74
Nelson, Edward, 54-5
neo-aristotelismo, 349, 355
neo-platonismo, 205, 212
Nibbana, 96, 103-6, 108
Nicolas de Cusa, 212-3
Niebuhr, Richard, 146-7
Nietzsche, F.
  y nihilismo moral, 40, 227, 695
  sobre el carácter, 354
  sobre Kant, 260
nihilismo moral, 40, 224, 226, 242, 522, 544, 568
  y determinismo, 713-4, 721
  y relativismo, 602
  y subjetivismo, 584
niños, 357
  y ética femenina, 661-4
  como motivación para la sexualidad, 436
  y padres, 69, 106, 451-2
Nirvana, 96, 103-6, 108
Noddings, Nel, 659-60
no cognitivismo, 544, 556, 560, 562, 567, 569-70, 572, 579, 605
  en ética china, 129
  véase también subjetivismo
no consecuencialismo, 293, 324-5, 327-9, 332-5, 517
no descriptivismo, 605-7, 610-1, *véase también* relativismo
no intervención, 601
nombres
  escuelas de, 127
  en Laozi, 125-6
  rectificación, 117-21, 128
normas
  en antiguo Egipto, 68-9

como base de moralidad, 29-31, 385, 386, 413, 659-60, 724
en budismo, 113
en confucianismo, 116
y consecuencialismo, 331, 335
y deontología, 291-2, 293, 294-7, 305
en ética cristiana, 150, 156, 159, 203
en ética griega, 188
en India, 81, 87, 88
en el Islam, 166-7
en judaísmo, 72-3
en Kant, 262
objetivas, 173, 179, 293, 294-5
orígenes, 29-32, 37-8, 40, 598
Regla de Oro, 38, 40-1, 119, 139, 150, 262, 275, 617, 726
y relaciones, 450, 452
en sociedades pequeñas, 47, 55-6
no violencia
en ética de Gandhi, 95-7
en hinduismo, 90, 97
en jainismo, 93-4
no vivos, seres, estatus moral, 396-7, 399-400
Nozick, Robert, 245, 247, 365, 387, 490
nuer, pueblo, 55
Nussbaum, Martha, 183, 263
Nygren, Anders, *Agape and Eros,* 155

O'Neill, O., 310, 649
obediencia
a la ley, 305-6
a la moralidad, 72-3, 217, 243, 623
objetividad
de los valores, 94, 278-9, 564-5
del hecho moral, 540, 542-6, 562-4, 609-10
del juicio moral, 225, 540, 542-7, 549-51, 582-3, 596, 613, 676-7, 725
de la verdad moral, 583, 645
véase también realismo
objetivismo, 271
en ética griega, 193
objeto natural, estatus moral, 400
obligación
en budismo, 106-7
conflicto, 188, 263, 303-4, 313, 355-6, 455-6
en confucianismo, 116-7
en consecuencialismo, 328
en contractualismo, 267-70, 273, 277-9
en deontología, 296, 298, 303-4
de directivos de empresa, 492, 495
en ética evolutiva, 672, 673-4
en ética griega, 188
en ética medieval, 210, 267-8
en hinduismo, 88-9
en Islam, 172-4, 178
en judaísmo, 138
en Kant, 256-7, 258, 262-3, 265
de no hacer daño, 293-4, 471
de obrar moralmente, 279, 640-1, 724
política, 267-70
y teoría de la virtud, 348
y teoría de los derechos humanos, 244
véase también deber
Occam, Guillermo de, 208, 210-1, 703
odio, en el budismo, 108
Olivecrona, Karl, 365
omnipotencia de Dios, 702-3
On liberty, Mill, 368
On the law of nature and nations, Pufendorf, 243
On the law of warx and peace, Grocio, 219, 242-5
orgullo, 348
Origen de la familia, la propiedad privada y el estado, el, Engels, 442-3
origen de la ética, **29-41**, 123, 130, 597-8, 723
Origen de las especies, Darwin, 33, 667-8
Orígenes, 202
'otras mentes', problema, 617-8, 627-8

Pablo, San, 145-6, 151, 157-60
y motivo, 148
y sexualidad, 435
pacifismo, 522-4
y cristianismo, 153
padres, honrar a, 69, 137
parcialidad
en política, 523
en relaciones personales, 38-40, 449-56, 478
parentesco
antiguo Egipto, 69
derecho divino de los reyes, 268, 362
hebreo, 71-2
Mesopotamia, 64, 67
Pareto, V. F. D., 343
Parfit, Derek, 639, 647
parientes
en budismo, 106
en ética occidental moderna, 221, 378
y evolución, 40, 673-4

en hinduismo, 90
y parcialidad, 39-40, 478
en Islam, 174
en judaísmo, 136-7, 140
en sociedades pequeñas, 48, 52, 55-6, 597
véase también familia; relaciones; benevolencia
partes, diversidad de, 401
Pascal, Blaise, 149
pasión, libertad de la, 434
paternalismo, 445
paternidad
en judaísmo, 435
responsabilidades, 106, 451-2, 454, 523
patriotismo, 523
paz, 97, 219, 259
en código legal mesopotamio, 67
en ética cristiana, 146
en Islam, 169
pecado
en budismo, 106
y castigo, 72-3
en cristianismo, 156
demarcación del, 149
en ética medieval, 207
filosófico, 149
imperdonable, 160
en Islam, 174
original, 435-6
véase también malo; incorrecto
pena capital, **503-506**
y cristianismo, 152
en Mesopotamia, 67-8
en las sociedades pequeñas, 53-5, 57
pensamiento moral, niveles, 618
pensamientos y habla, 470
perdón
en ética cristiana, 150, 154
en hinduismo, 84, 89
en jainismo, 94
y teoría de la virtud, 358
perfección, 349
la enseñanza de Jesús como consejo de, 155, 160
en ética griega antigua, 354
en ética china, 123
en ética medieval, 202, 209
en judaísmo, 136-7, 140
perfeccionismo, 255
y carácter, 354
perjurio, 149
permisible/no permisible, 296, 299, 302-3
perseverancia, 348
persona
buena, 348
comatosa, y derechos, 367
con alteración, 471
'marginal', 471-2
véase también respeto a la persona
personalidad
concepción comunitaria, 229
corporativa, 72, 490-1
y derechos, 367, 422-4, 426-8, 429, 470
potencial, 425, 429-30
y sexualidad, 446
persuasión moral, 546
piedad
en cristianismo, 147, 159
en ética griega, 186, 188, 193
en Islam, 178
piedras, significación moral, 396-7, 399-401
pietismo, 138, 141, 147
Pike, Nelson, 702-704
Pincoffs, Edmund, 355
pitagóricos, 434
pitjantjatjara, pueblo, 57
placer
en budismo, 103-4, 106, 111
en cristianismo, 435-7
y deberes prima facie, 314, 320
y derecho natural, 249
en ética china, 121
en ética occidental moderna, 221, 419
y *eudaimonia*, 186, 189-91
y naturalismo, 568, 572
y sexualidad, 438, 441
en teoría de la virtud, 350
en tradiciones indias, 82, 86, 92
y utilitarismo, 339-40, 343, 424-5, 476, 617
véase también deber, prima facie; intuicionismo
véase también hedonismo
Platón
acerca de la justicia, 507
y *areté*, 185-195
y cristianismo, 202, 204
y derecho natural, 236-8, 240
y dualismo, 34, 434
y filosofía islámica, 175
e imitación de Dios, 137
y naturalismo, 574

papel en el pensamiento moderno, 183-4, 205, 350
y perfeccionismo, 137, 255
y razón práctica, 200, 618
y relativismo, 594
y teoría de la virtud, 350
Plotino, 202
pluralismo, 211-3
de fines humanos, 245, 251
e Islam, 178
moral, 303, 601, 640
del Renacimiento, 211-3
pluviselva, 401
población, niveles de, 381-2, 418-9, 647
pobreza e Islam, 178
pobreza mundial, **377-89**, 725
alivio, 377-8, 382-4, 388-9, 675
y desarrollo, 377-8, 380-1
y justicia, 378-9
y responsabilidad, 385-6, 410
y libertad económica, 386-8
y población mundial, 381-2
poder
adquisición, 50, 227
desigual, 271-3, 279, 447
en hinduismo, 84
en sociedades antiguas, 73
poligamia, 535, 596
en el Islam, 169
poliginia, en el Islam, 169
política
y derecho natural, 218-9
en ética china, 123
en ética griega, 191
problemas morales de, **507-19**
y situaciones morales, 515-9, 582
en sociedades pequeñas, 51-2
política pública, y eutanasia, 415
Pomponazzi, Pietro, 211
Poole, Ross, 662
positivismo lógico, 227
práctica social, 639, 658-9
práctico, carácter del juicio moral, 540, 543-51
pragmatismo
americano, 226
en China, 129-130, 131
predestinación, 712-3
e Islam, 172
preferencia, 245-6, 265, 338-43, 368, 392, 476-7
y prescriptivismo, 617
prescriptividad, 613-14, 616
prescriptivismo, 203, 262, 567, 569, **605-19**, 723
descriptivista, 605-10, 614-6, 619
no descriptivista, 605-7, 610-1
como teoría semántica, 606
universal, **605-19**, 726
prescriptivismo universal, *véase* prescriptivismo
previsión, *véase* intención
Price, Richard, 555
Prichard, H. A., 310, 555-6, 562
Principia ethica, Moore, 225, 340
principios, 392, 614-5, 623-4
y deberes *prima facie*, 309-10, 312-8, 320
y ética femenina, 659-60
e intuicionismo, 555-7
en Kant, 255-65
y reglas, 55
y teoría de la virtud, 352-4, 356
véase también reglas
Prior, A. N., 517
privacidad, derecho a, 354
pro-actitudes, 560
probabilidad en política, 512, 534-5
proceso biológico, 669
procreación y sexualidad, 436-7
producción, modos de, 683-4, 688-9, 693
prohibición
categórica, 303
limitación deontológica como, 294-7, 298-9, 303
prójimo en ética cristiana, 150, 153-5
promesa
en consecuencialismo, 310-1
y deberes *prima facie*, 211-2
en deontología, 305
en ética china, 119
en hinduismo, 89
en Kant, 255-7, 262
y sexualidad, 441
en teoría del contrato social, 268-70
promiscuidad, 436
propiedad, 349, 362, 386, 625-8
en budismo, 111-2
en ética antigua, 67, 69
y ética de los negocios, 490
y utilitarismo, 344-5
proporcionalidad, y guerra, 525, 529-30
Protágoras, Platón, 186

Protágoras, 236, 594
protestantismo, 148, 218-9, 436
Proudhon, Pierre, 681
Province of jurisprudence, The, Austin, 329-30
proyectivismo, 565
prudencia, 30-1, 441, 533, 561-2
psicología, filosofía de la, 640
psicología moral, 220-1
  en Benthan, 339
  en Kant, 263
  y realismo, 541-3, 547-50
Public or private morality, Hampshire, 509
pública/privada, esferas, 509, 513-4, 656-7, 662-4
publicación, libertad de, 370
publicidad, 493-4
Puffendorf, Samuel, 243, 361
Punzo, Vincent, 437
pureza, 109, 434
Purushartha (fines humanos), 86-7

Quine, W. V. O., 644

Rachels, J., 450-2, 456, 609, 725-6
racionalidad, *véase* razón
racionalismo
  y cristianismo medieval, 201
  ético, y egoísmo, 286-8
racismo, 110, 194, 422, 451, 457-60, 460-5, 478, 523
Rahman, Fazlur, 166
Ramayana, 89
Rawls, John, 659, 675
  y constructivismo, 264
  y contractualismo, 274-6, 278-9, 673
  y deontología, 292
  y derechos, 368
  y justicia, 228-9, 368, 384
  y teoría moral, 639, 645
  y utilitarismo, 228-9, 617
razón
  y consecuencialismo, 333-4
  y creencias morales, 560-1, 581-2, 693
  y derecho natural, 238-40, 242-3, 249-50
  y derechos, 367-8
  y derechos de los animales, 479-80
  y egoísmo, 286-8
  y estatus moral, 424, 426-7, 429
  en ética cristiana, 146, 162, 200, 202-4, 208-11
  y ética femenina, 658-60
  en ética griega, 189-92, 194, 200, 203
  en ética moderna, 220-1, 226-7
  en ética occidental, 115
  en hinduismo, 89
  instrumental, 263-5, 662-3
  en el Islam, 166-7, 172-3, 176-7
  en Kant, 253-4, 259-61, 264-5, 351
  y marxismo, 689-90
  en Padres de la Iglesia, 200
  práctica *(ratio práctica),* 200, 202, 204, 217, 247-8, 260-1, 265, 287-8, 610, 690
  recta *(recta ratio),* 200, 202, 209-10, 239, 243
  y subjetivismo, 589-91
  y teoría moral, 645
  en utilitarismo, 509-10
realismo, **539-52**, 561, 567, 721, 725
  aristotélico, 546, 552
  en ética china, 127-8
  en ética occidental moderna, 221, 723, *véase también* objetivismo, objetividad
  político, 507, 521-2
  tradición judeo-cristiana, 254-5, 552
reciprocidad, 385, 424, 427-9, 673-4
  entre animales, 35-6, 39, 427
  en budismo, 106, 110
  en ética china, 119
  y ética cristiana, 151, 155
  y sexualidad, 441
  en sociedades pequeñas, 48, 59
reciprocidad, y autointerés, 285, 669
reclutamiento, 512
recompensa
  y autointerés, 288
  en budismo, 105
  en cristianismo, 150-2, 161, 219, 250
  y determinismo, 719-21
  en ética india, 86
  en judaísmo, 72, 75
  en Kant, 259
  en sociedades pequeñas, 57
  y teísmo, 707-8
  en teoría de la virtud, 350
reconciliación, en cristianismo, 154
rectitud
  en budismo, 106, 109, 110
  en confucianismo, 117
  en hinduismo, 85, 89
  en judaísmo, 72-6, 138-40
reduccionismo, 568

Reflective naturalism, Punzo, 437
Reforma
  y cristianismo paulino, 157
  y declinar de la escolástica, 211
Regan, Tom, 473-9
Regla de Oro, 38, 40-1, 119, 139, 150, 262, 275, 617, 726
Reid, Thomas, y moralidad del sentido común, 218, 223-5
reino de Dios, 149-51, 153, 156, 158
relaciones, **449-56**
  en budismo, 110
  y conflictos morales, 452-6, 597-9
  en ética china, 119-120
  y ética femenina, 659-61
  sexuales, 442-6, 447
  en sociedades a gran escala, 59-60, 338, 427
  en sociedades pequeñas, 43-4, 46, 48-53, 56-7, 59-60, 597
  y teoría moral, 641
  universales, 613
relativismo , 107, 224, 226-7, 242, 370, 551, **593-602**, 721, 726
  en daoísmo, 127-9
  y descriptivismo, 607-8, 615
  en hinduismo, 89
  e intuicionismo, 609-10
  metaético, 593, **594-9**, 601
  y naturalismo, 578, 607-10
  normativo, 594, 599-602
relativismo cultural, 40-1, 44-7, 194, 597, 724
religión dentro de los límites de la razón, La, Kant, 260
religión y ética, 133-5, 138, 265, **699-708**
  en cristianismo, 211, 217-8, 300
  en Islam, 175, 179
  en Kant, 259-61, 265
  en sociedades pequeñas, 45
renacer, en el hinduismo, 86
renacimiento, ética del, 199-200
renuncia
  en hinduismo, 84-6, 87, 90
  en jainismo, 92
República
  Cicerón, 239
  Platón, 184-188, 192-3, 202, 213, 350, 507
respeto hacia valores, 247
respeto a las personas, 139, 162, 332, 382-4
  en cristianismo, 162
  en deontología, 299-301, 306
  en Kant, 119, 253, 257-9, 264, 441, 617
  en Rawls, 274-8, 617
responsabilidad, 427, 470, 713-4, 717-20
  adquisición, 173
  de aliviar la pobreza, 385-6, 389
  colectiva, 527
  por muertes, 410
  negativa, 387, 516
  social, 490-2
restricción mental, 149
retribución, 55, 86
revelación
  en cristianismo, 201-3, 210, 219
  en el Islam, 166-7, 170, 173
reversibilidad, 625-7
riesgo y guerra, 508, 530-1, 533-5
rights of man, the, Paine, 362
riqueza
  en budismo, 104, 111-2
  y entorno, 392
  en el Islam, 168
  y pobreza, 377
  en sociedades antiguas, 67, 69, 73
  y sociedades pequeñas, 50
ritual
  en budismo, 113, 724
  en ética china, 116-21, 123-4, 130
  en sociedades pequeñas, 57-8
  y valor moral intrínseco, 83, 88, 90
  en judaísmo, 71-2, 137
Robinson, Richard, 152
robo, 56, 271, 354
  en budismo, 109
  y deberes *prima facie,* 312-3
  en ética judía, 136
  en ética medieval, 210
  y fiscalidad, 513
  en Islam, 174
  en sociedades antiguas, 69-70
roles
  en ética china, 117-20, 130
moralidad de los, 580, 510-1, 512, 515
  y responsabilidades, 495
Ross, W. D., 310-21, 555-62
Rousseau, Jean-Jacques, 30, 259, 368, 515
  y virtud de los géneros, 655-6
Ruddick, Sara, 661
Ruskin, John, 656
Ruth, y trato de extranjeros, 75

sabiduría

en budismo, 104, 105, 112
en ética griega, 186-7, 189, 192, 201, 352, 610
en judaísmo, 73
práctica, 192, 610, 618
sacrificio humano, 601
salvación
y enseñanza de Jesús, 435
en ética medieval, 201, 208, 217
en jainismo, 92
sanción externa, 221, *véase también* castigo; recompensa
santidad, exigencia de, 136-8
santos, 348, 351
Sartre, Jean Paul, 227-8, 508, 613, 647, 715
Satán, en el Islam, 167
Schapera, Isaac, 49
Scheler, Max, 225
Schiller, F. von, 263
Schlick, Moritz, 227
Schreiner, Olive, 661
Schweitzer, Albert, 423
Scruton, Roger, 437
secularismo y derecho natural, 244
seguridad nacional, 521, 532-3
selección
natural, 667-9, 670-2, 675
parentesco, 39
sensibilidad
y aborto, 422, 424-8
en jainismo, 91-3
sentido común, moralidad del, 40-1, 150, 155, 223, 224-5, 228, 300-1, 524, 530, 646
comunismo y abolición de la moralidad, 682, 687, 694-5
sentido moral, 201, 220, 556-7, 561-2, 670, *véase también* facultades innatas
sentimientos, 220-2, 225, 227, 255, 355-6, 479, 618, 677, 717
y subjetivismo, 581-4, 588-91, 725
separacionismo, en judaísmo, 74-5
separatismo, lésbico, 444-5
Sermón de la montaña, 151, 153, 155
Sex without love, Vannoy, 439
sexismo, 451, 459, 460-5, 478
sexo y sexualidad, **433-47**
en budismo, 111
y derecho natural, 248-9
y feminismo, 443-6
en Grecia antigua, 434
y marxismo, 442-3
noción kantiana, 442
noción libertaria, 439-41
sexo anal, 436
sexo oral, 436
sexo sin amor, 438-9
en sociedades antiguas, 70
en tradiciones judeo-cristianas, 434-8, 444
Sexual desire, Scruton, 437
Shaftesbury, Lord (A. A. Cooper), 220
Shammai, Rabbi, 153
Shankara, y renacer, 86
Shari'a (ley islámica), 170, 173-4, 177-8
Shi'a, musulmanes, 171, 176-7
shona, pueblo, 46-7, 55-6
Sidgwick, Henry
e intuicionismo, 225, 555, 557
y teoría moral, 639
y utilitarismo, 288, 329, 338, 627
Siger de Brabante, 210
significado
descriptivo, 614-5
social, 44-5, 58
moral, 649
Simetría moral, 649
simpatía, 31, 122, 356, 627
y animales, 479-80
simpatizantes ideales, 277
simplicidad metodológica, 333-4
Singer, P., 39, 388, 469, 475-9, 645, 674
sinonimia, 573-5
Smith, Adam, 284-5, 289, 485, 488
Smith, Michael, 221, 725-6
sociabilidad, 36, 37-38, 41, 48, 59, 209, 219, 280, 724
y estatus moral, 424-427
en ética china, 118, 130
socialismo
en China, 131
y cristianismo, 152
sociedad
animal, 35-6
y carácter, 356-8
y desarrollo moral, 623, 628-30
en ética griega, 190-1
global, 386
e individuo, 244
en Islam, 174-5
pequeña escala, 39, **43-60**, 126, 723
y relativismo moral, 595-6, 608-9
véase también comunidad; contrato social; cultura; individualismo

sociobiología
y ética evolutiva, 667, **669-72**, 673-4
y naturaleza humana, 36-7, 40, 48, 579
Sócrates, 633
y *areté*, 186, 189-91, 193-5
y códigos sociales, 121
e imitación de Dios, 137
influencia, 183-5, 350
sobre la justicia, 186, 188, 193, 507
y relativismo, 595, 631
sobre el valor, 352-3
sofistas, 236, 352
Sófocles, *Antígona*, 237
soplón, 495-6
Spencer, Herbert, 668
Spero, Shubert, 135
Stevenson, Charles L., 586, 588-9
Stocker, Michael, 638
Strawson, Peter, 717-21
Suárez, Francisco, 208, 221-3, 243
subjetivismo, 227, 271, 316, 552, **581-91**, 712, 725
descriptivo, 609-10
simple, 585-8, 609
véase también emotivismo
sufrimiento
de animales, 393, 470-2, 475-7, 480
en budismo, 101, 102-4, 112
capacidad de, 368
y castigo, 499-500
y eutanasia, 406
y pobreza, 382-4
en tradiciones indias, 82
suicidio, 405-6, 407, 411
sumisión, 160
Summa Theologiae, Santo Tomás, 209, 240, 413, 436
Sumner, William Graham, 668
Sunnah, 166, 173
Sunni, musulmanes, 171, 174, 176
supererogación
en consecuencialismo, 329
en el Islam, 174
en judaísmo, 138, 141
'Superhombre' en Nietzsche, 354
supervivencia de los más aptos, 32-3, 40, 487-8, 667-8
Swinburne, R. G., 702-4
syndéresis, 201, 204

takwa, en Islam, 167
Talmud, 133, 138-40
taoísmo, *véase* daoísmo
Teeteto, Platón, 137, 594
Teilhard de Chardin, Pierre, 33
teísmo, y ética, 200, **699-708**
teleología, 105, 291-2, 324, *véase también* consecuencialismo; utilitarismo
telos (meta), 291, 354
teología
de bosquimanos, G/WI, 50-1, 54, 57
y moralidad, 60, 210
teología moral, en cristianismo medieval, 202, 209-10
Teresa, Madre, 633
terrorismo, 528-9, 531
Theory of justice, A, Rawls, 228, 368, 384
Thomson, Judith, 421, 639
Timeo, Platón, 204
tiranía y cristianismo, 153
Tishby, Isaías y Dan, Joseph, 135, 139
tolerancia, 160, 316, 582-3, 599-601
tomismo, 208-11, 212-3, 219, *véase también* Aquino, Santo Tomás; escolástica
Tooley, Michael, 649
Torah, 72, 74, 134, 137, 139-41, 153
tortura
y consecuencialismo, 328
y deontología, 305
y derechos, 370, 598
y subjetivismo, 584
trabajo, 357
ética del, 50, 66, 73, 91
Trasímaco, 507
trato preferente, 262, 450-1, 457-60
prospectivo, 465-7
retrospectivo, 460-4
Treatise of human nature, A., Hume, 582
tswana, pueblo, 45-9, 54
Turnbull, Collin, 58-9
Tusi, Nasir al-Din, 176-7

ultramundaneidad, 157
Ummah (comunidad), 165, 168
universalidad
y abstracción, 478
y egoísmo, 287
y generalidad, 612-3
en Kholberg, 627, 631
universalismo, 594
y derecho natural, 239
en judaísmo, 72, 135, 138

y relativismo, 371-2, 594, 594-7, 599
universalizabilidad, 332, 351, 357, 626, 660, 726
en Kant, 256-7, 258, 261, 264-5
en oraciones de deber, 612-4, 616
Upanishads, 87-8
usura, 168, 484
utilidad
comparaciones interpersonales, 343-4
e igualdad, 345
marginal decreciente, 345
principio de, 338-43, 345-6
suma de, 342-4
Utilitarianism, Mill, 340, 368
utilitarismo
y ámbito público, 342, 345-6
del bienestar, 341-3
en budismo, 106
clásico, 246, 248, 309, 323, 329, 393, 476-7, 662
crítica, 228-9, 310, 318-20, 344, 351, 627, 634, 646, 662
y derecho natural, 242-3, 245-7, 248
y egoísmo, 288
y el bien, 338, 348, 639
y estatus moral, 422
y ética ambiental, 393
en ética china, 117, 119, 120-1, 124-5
en ética del Renacimiento, 211
en ética occidental, moderna, 223, 224-5, 255, 276-7, 347-8, 349, 357, 388
hedónico (hedonista), 339-40, 343
ideal, 310, 340-1
instrumentista, 714
en jainismo, 94
y naturalismo, 558
objetivo, 246
y obligación, 258
y pluralismo, 555
de la preferencia, 246, 339-43, 368, 476
y prescriptivismo, 617-8
en vedismo, 87
véase también animales; consecuencialismo; felicidad; dolor; placer; castigo; razón; derechos
Utopía, Sir Tomás Moro, 213, 406

validez universal, 594
valor, 348, **352-3**, 629
en la ética griega, 186-8, 190, 193
valores
alternativos, 661, 664
cambio de, 58
comunes, 45, 47, 488-9
conflicto de, 474, 495, 593-602
en contractualismo, 278
en ética occidental moderna, 225
y hechos, 107-8, 203, 225, 568-72, 615-6
intrínsecos, 83, 87, 94, 398, 474, 477
e intuicionismo, 563-5
libertad de, 682
negociación, 52-6, 59-60
respetar/fomentar, 324-5, 326-7, 329-35, 388
universales, 48, 55, 60, 119
Vannoy, Russel, 439
veganismo, 477
vegetales, status moral, 399
vegetarianismo, 93, 95, 111, 477
venganza, 54, 504
ventaja mutua, 270, 270-3, 279-80
veracidad
en budismo, 109-10, 111
en ética china, 119
verdad
en antiguo Egipto, 68
autoevidente, 644
como bien, 338, 341
en budismo, 107, 109
convergencia sobre, 540, 550-1
y deberes *prima facie,* 313
en ética de Gandhi, 95-6
en hinduismo, 85, 89
e intuicionismo, 555-8, 564
en el Islam, 173
en jainismo, 94
de juicios morales, 545, 608
en naturalismo, 567, 569, 578
necesaria/contingente, 702-4
ocultación, 295, 297, 300-1
y prescriptivismo, 605-6, 614-6
y relativismo, 593
en sociedades pequeñas, 55-6
y subjetivismo, 583
y teoría del contrato social, 278
en tradiciones indias, 82, 84, 91
vergüenza
en ética china, 122
en ética griega, 188
en teoría de la virtud, 358
verificación, teoría de, 606
vicio, 348

en budismo, 104, 109
en cristianismo, 156
en ética griega, 193
en ética medieval, 207-8, 240
y política, 510
en sociedades pequeñas, 40, 55
y teoría de la virtud, 357
véase también malo; mal; pecado; incorrecto
vida
buena, 187, 189, 195, 218, 355
calidad de, 388-9, 472
derecho a, 318-9, 362, 369, 383, 420-1, 425, 426, 590
ética centrada en la, 395-6
narrativa, 350
quitar la, *véase* eutanasia; matar; asesinato
respeto de *véase* vida, valor de
salvar la, 292
sentido de, 73, 349-50
silvestre, amenaza a, 391-3
sujetos de una vida, 473, 478
valor de, 54-5, 59, 70, 93, 110, 111, 405, 422-3, 426-7, 430, 472, 478, 602, 625-31
Vindication of the rights of woman, Wollstonecraft, 656
violación
en código legal mesopotamio, 67
y consecuencialismo, 328, 419, 420
y subjetivismo, 584
violencia
del Estado, 511, 512-4, 524
en ética del Renacimiento, 212
en la guerra, **521-9**
en el Islam, 179
en Kant, 257
en sociedades pequeñas, 52
véase también no violencia
virgen, nacimiento, 436
virginidad, en el cristianismo, 436
virtud
en budismo, 104, 106, 108-9
cardinal, 190, 351
en ética china, 115, 122
en ética cristiana, 348
en ética de los negocios, 490
en ética griega, 185-8, 190, 193, 201
en ética medieval, 202, 208-10, 240, 350
en ética occidental moderna, 217-8, 220-2, 229, 255, 263, 724
femenina, 357, 655-6, 658, 661, 664
como fin en sí, 349
en hinduismo, 87-88, 89
en el Islam, 175
en jainismo, 93
en Kant, 257, 258, 260, 265, 351, 357
y política, 510, 517
en sociedades pequeñas, 40, 55-6
teológica, 350
unidad de las virtudes, 510
en el utilitarismo, 639
virtud, teoría de la
y carácter, 348, 356-8
y eliminacionismo, 352, 353-4
y esencialismo, 354-5
fundamento histórico, 350-2
y sentimientos morales, 355-6
y valor, 352-3
Vitoria, Francisco de, 212, 213
vivisección, 470
Voltaire, F. M. A., 161
voluntad
buena, 255
debilidad de, 189, 614
en ética medieval, 202, 207, 210-1, 212
y hechos morales, 563
de vivir, 423
libertad de
en el budismo, 104
y carácter, 357
y determinismo, 718-9
en hinduismo, 90
en Islam, 172
en Kant, 222, 254-5, 607, 617
véase también Dios, voluntad de
voluntarismo teísta, 207, 210-1

Wallace, A. R., 34
Wallace, J., 109
Walzer, Michael, 509, 512
Warnock, G. J., 561
Wealth of nations, The, 485
Weber, Max, 84, 147
Westermarck, Edward, 227
Whewell, William, 225, 278
Whitbeck, Caroline, 661
White, A. R., 365
Williams, Bernard, 183, 229, 263, 452-3, 637, 640-1, 693
Wilson, J. A., 71
Wittgensteine, L. von, 643
Wolf, Susan, 452, 638

Wollstonecraft, Mary, 656

Xunzy, 129-30

Yangzhu, 121-4

Zakat, 168, 174
Zenón de Citio, 184
Zhuangwi, 126, 127-9
zoroastrismo, 75

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca para que otros se vean beneficios al igual que usted.

Borre el libro una vez leído

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
Referencia libro: 580

3421049

La ética no debe entenderse como algo remoto y técnico que deba abordarse en departamentos universitarios encerrados en torres de marfil. Por el contrario, la ética es asunto de todos los ciudadanos, pues trata de los valores que rigen nuestra forma de vida, de lo bueno y lo malo, no menos que de la diversidad de planteamientos globales de la existencia plasmados en diferentes culturas que la actual movilidad pone continuamente en contacto, muchas veces conflictivo. **El COMPENDIO DE ÉTICA** no es un diccionario del vocabulario técnico de los filósofos morales, sino un conjunto de cuarenta y siete ensayos breves, escritos con rigor, subordinado a la legibilidad y al carácter apasionante de los temas tratados. **PETER SINGER** ha reunido a las principales autoridades en las respectivas materias para abordar temas como el origen histórico y antropológico cultural de la ética, los principales sistemas éticos en la India, China, el Islam y el Occidente cristiano, las ideas acerca de cómo debemos vivir o de cómo podemos justificar nuestras posiciones al respecto, no menos que las cuestiones de aplicación práctica más relevantes, como el derecho a la propiedad, el sexo, el aborto, la eutanasia o el medio ambiente, sin olvidar las conexiones con el feminismo, el evolucionismo, la religión y la política.

ISBN 84-206-5249-0

9 788420 652498

Alianza Editorial

Peter Singer (ed.)

Compendio de Ética